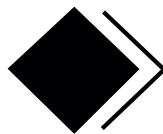
CAIUS BRANDÃO

ABOLICIONISMO PENAL

A SUPERAÇÃO DO CASTIGO NA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Caius Brandão

Abolicionismo Penal:
A Superação do Castigo na Filosofia de Friedrich Nietzsche

1ª EDIÇÃO

2022 - GUARUJÁ - SP

EDITORA CIENTÍFICA DIGITAL LTDA
Guarujá - São Paulo - Brasil
www.editoracientifica.org - contato@editoracientifica.org

Diagramação e arte
Equipe editorial
Imagens da capa
Adobe Stock - licensed by Editora Científica Digital - 2022
Revisão
Caius Brandão

2022 by Editora Científica Digital
Copyright© 2022 Editora Científica Digital
Copyright do Texto © 2022 Caius Brandãos
Copyright da Edição © 2022 Editora Científica Digital

Acesso Livre - Open Access

O conteúdo dos capítulos e seus dados e sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor. É permitido o download e compartilhamento desta obra desde que pela origem e no formato Acesso Livre (Open Access) com os créditos atribuídos ao autor, mas sem a possibilidade de alteração de nenhuma forma, catalogação em plataformas de acesso restrito e utilização para fins comerciais.

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B817 Brandão, Caius
Abolicionismo penal: a superação do castigo na filosofia de Friedrich Nietzsche / Caius Brandão. – Guarujá-SP: Científica Digital, 2022.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5360-182-6
DOI 10.37885/978-65-5360-182-6

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã. I. Brandão, Caius. II. Título.

CDD 193

Índice para catálogo sistemático: I. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 : Filosofia alemã

Elaborado por Janaina Ramos – CRB-8/9166

E-BOOK
ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA
2022

Dedico este livro ao meu pai,
Torquato Luiz Brandão (in memoriam).

Do mesmo modo que foi preciso vencer a força da gravidade para explorar o mundo exterior à Terra, é preciso sair da lógica do sistema penal para poder conceber uma sociedade em que este tenha desaparecido.

Louk Hulsman

AGRADECIMENTOS

Esta tese de doutorado foi originalmente apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), a quem agradeço, na pessoa da Prof.ª Dr.ª Adriana Delbó Lopes (orientadora), pela viabilização da pesquisa, com apoio financeiro da CAPES.

Sou muito grato também aos demais membros da banca examinadora, a Professora Drª. Alice Medrado, bem como os Professores Dr. Lucas Villa, Dr. Ricardo Lopes e Dr. Ricardo Dalla Vecchia, por suas riquíssimas contribuições, as quais foram amplamente aproveitadas.

Minha gratidão se estende, especialmente, ao Prof. Ricardo, por me proporcionar tanto a "sala de embarque" como o "porto-seguro" da minha investigação. Em seu nome, como, também, em nome do Arthur Neves e do Éder David Melo, agradeço ao Grupo de Pesquisa Nietzsche no Cerrado, onde encontrei mentes brilhantes e braços abertos. Em especial, ao Lucas Ramanowski, Éder Bruno de Araújo e Hércules Garcia que, também, são membros do grupo de estudos Moral, Castigo e Crueldade. A todos, pela seriedade e compromisso com que se dedicam à pesquisa Nietzsche e, em particular, ao Hércules, pelo socorro de tradução do alemão.

Ao Prof. Dr. André Itaparica, pelas valiosas contribuições oferecidas no exame de qualificação. À Prof.ª Dr.ª Vânia Gorgulho, pelo apoio e caloroso incentivo, indispensáveis na fase de revisão final do texto. À Prof.ª Dr.ª Carla Damião, por sua amizade e duradoura parceria em inúmeros projetos editoriais.

Pelos diálogos bastante frutíferos, sou grato ao Prof. Dr. Brian Leiter. À Prof.ª Dr.ª Andreja Novakovic e ao Departamento de Filosofia da UC Berkeley, pelo honroso convite para participar de seu *Visiting Scholar Program*. Infelizmente, essa participação não foi possível, em virtude das restrições relacionadas à pandemia do Corona vírus, em 2020.

À minha família, nas pessoas da minha mãe, Irma de Castro Brandão, e do meu esposo, Fernando Sáfadi, pelo imenso carinho, compreensão e suporte.

Aos prezados amigos, Cairo Gontijo e Tony Paiva, por seus ouvidos sempre atentos às minhas inquietações filosóficas e pelo constante apoio emocional à consumação deste projeto de pesquisa.

RESUMO

O objetivo principal desta tese de doutoramento é investigar criticamente o pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) acerca do castigo. O primeiro passo consiste em elucidar as reflexões do filósofo sobre as clássicas teorias *retributiva* e *utilitarista* que fundamentam os sistemas punitivos. O segundo, examina a filosofia nietzschiana do castigo, propriamente dita. Esse objetivo é alcançado mediante o estudo e interpretação de alguns dos principais escritos de Nietzsche dos períodos intermediários e tardios, bem como a interlocução do filósofo com outros pensadores no que tange à questão da justiça punitiva. Realizada no escopo da sua filosofia moral, esta pesquisa reúne as evidências necessárias para validar a hipótese de que Nietzsche pode ser legitimamente considerado um filósofo abolicionista do castigo.

Palavras-chave: Nietzsche, Castigo, Retributivismo, Utilitarismo, Filosofia Moral, Direito Penal.

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to examine critically Friedrich Nietzsche's (1844-1900) thinking on punishment. The initial step is to clarify the philosopher's reflections on the classical retributive and utilitarian theories that underlie punitive systems. The next step is to examine the Nietzschean philosophy of punishment itself. The research will achieve its intended objective through the study and interpretation of some of Nietzsche's main writings from the intermediate and late periods, as well as the philosopher's dialogue with other thinkers regarding the issue of punitive justice. Conducted within the scope of his moral philosophy, this investigation gathers the necessary evidence to validate the hypothesis that we can legitimately consider Nietzsche a penal abolitionist philosopher.

Keywords: Nietzsche, Punishment, Punishment, Utilitarianism, Moral Philosophy, Criminal Law.

LISTA DE ABREVIATURAS

HL/HV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben / Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*

MA/HH I – *Menschliches, Allzumenschliches / Humano, demasiado Humano*

MA/HH II – *Menschliches, Allzumenschliches II: Humano, demasiado humano II*

MO/A – *Morgenröthe/ Aurora*

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft / A gaia ciência*

ZA – *Also Sprach Zarathustra/ Assim falou Zaratustra*

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse / Para além de bem e mal*

GM – *Zur Genealogie der Moral / Genealogia da moral*

GD/CI – *Götzen-Dämmerung / O crepúsculo dos ídolos*

EH – *Ecce homo*

AC – *Der Antichrist / O anticristo*

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente (Fragmentos póstumos)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Uma discussão filosófica sobre o tema do castigo (***Strafe***) na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) não pode estar dissociada de sua crítica à moral. Uma de suas maiores polêmicas foi avaliar os valores da moralidade judaico-cristã, de ascendência platônica, como negadores da própria vida. É na esteira da sua luta contra a moral que o castigo é tratado como um problema filosófico. Tal constatação já nos oferece um caminho para delimitação do nosso tema: o castigo na esfera da filosofia moral de Nietzsche. Justamente no terreno da filosofia moral do castigo, brota o foco da nossa investigação: o abolicionismo penal, em Nietzsche, em relação às sanções de tipo moral, religioso e jurídico[1]. No intuito de imprimir validação rigorosa aos resultados da pesquisa, nos propomos a tarefa de identificar, perscrutar e criticar as reflexões de Nietzsche acerca da punição, além de estudar as suas fontes filosóficas, científicas e literárias mais pertinentes ao tema, e dialogar com seus intérpretes. Também foi preciso, com o devido rigor hermenêutico, buscar, examinar, cotejar e correlacionar evidências textuais que testam a validade da hipótese medular desta nossa tese, qual seja a de que Nietzsche é um filósofo abolicionista do castigo.

A despeito de o tema do castigo perpassar por todo o itinerário da filosofia de Nietzsche, as suas reflexões sobre os sistemas punitivos[2] ainda não despertaram o devido interesse da sua recepção filosófica. Mesmo impondo um desafio adicional para o desenvolvimento desta pesquisa, isso tornou-se uma motivação a mais para empreendê-la. Esperamos que a presente tese de doutoramento irá, potencialmente, despertar a atenção de filósofos, estudiosos do pensamento de Nietzsche, acerca da necessidade de ampliar, aprofundar e difundir a pesquisa sobre a problemática da punição. Por outro lado, a maior parcela dos estudos sobre a filosofia nietzschiana do castigo tem sido, até o momento, realizada por juristas brasileiros e estrangeiros.[3] Assim sendo, a nossa expectativa abarca também a possibilidade de que

---

1 Assim como faz Nietzsche, esta pesquisa não distingue, conceitualmente, os termos "pena" e "castigo" (ambos "***Strafe***", em alemão), utilizando-os, portanto, como sinônimos. Quando necessário, para singularizar determinados tipos de sanção, fazemos o uso dos termos "jurídico", "moral" e "religioso" e seus derivados.

2 Doravante, chamamos de "sistemas punitivos" o conjunto de justificativas e mecanismos de imposições punitivas pela violação de leis morais, religiosas ou jurídicas. É importante salientar que não pretendemos oferecer uma definição conceitual do termo, mas por razões meramente descritivas, enunciar o seu conteúdo.

3 Do Brasil, destacamos as pesquisas recentemente publicadas por três juristas contemporâneos, a saber: Amilton Bueno de Carvalho (Cf. CARVALHO, Amilton. ***Direito penal a marteladas***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013; e CARVALHO, Amilton***. Abolicionismo penal e[m] Nietzsche***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.); Lucas Villa (Cf. VILLA, Lucas. ***Hegemonia e estratégia abolicionista: o abolicionismo penal como negação da crueldade***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020; e VILLA, Lucas. 2021. Da "Festa do Castigo" à "Alegria Necessária": Nietzsche e a Invenção do Abolicionismo Penal. ***Revista Eletrônica Direito e Sociedade***, 9(3):181-210); e Salo de Carvalho (Cf. CARVALHO, Salo. ***Antimanual de criminologia***. São Paulo: SaraivaJur, 2022; e CARVALHO, Salo. 2006. Memória e Esquecimento nas Práticas Punitivas. ***Estudos Ibero-Americanos***, 32(2):61-85.). Do exterior, não poderíamos deixar de mencionar os seguintes pesquisadores: Peter Goodrich e Mariana Valverde. Juntos, eles organizaram a obra intitulada ***Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws*** (Cf. GOODRICH, Peter and VALVERDE, Mariana. ***Nietzsche and Legal Theory: Half-Written Laws***. New

esta pesquisa venha a colaborar com os esforços de juristas e doutrinadores do direito que se debruçam sobre o tema da punição, nas obras do filósofo alemão.

A presente tese possui os objetivos de colocar em questão as justificativas filosóficas de teorias punitivas e explorar o horizonte do abolicionismo do castigo em Nietzsche. – Mas, por que Nietzsche? Porque a sua filosofia do castigo subverte a persistente tradição retributiva e utilitarista do direito de punir[4], submetendo o castigo a um radical escrutínio crítico-genealógico. Nietzsche é um filósofo que não está comprometido em aperfeiçoar tampouco oferecer novos fundamentos ao direito de punir. Da mesma forma como ele faz em relação à moral, a sua tarefa filosófica consiste em colocar o castigo como problema. A despeito da diversidade de estilos linguísticos e da forma assistemática e, por vezes, antagônica do pensamento de Nietzsche significarem um entrave à leitura correta de suas obras, reconhecemos como absolutamente imprescindível a sua mirada crítica, inovadora e desafiadora à cultura moderna e aos valores morais dominantes.

Embora Nietzsche seja considerado um filósofo extemporâneo, a escolha dos temas abordados por sua filosofia não deixa de ser, em vários aspectos, um reflexo do seu tempo. Isso quer dizer que o filósofo prussiano manteve-se envolto com tópicos e problemas candentes no seio dos pensadores contemporâneos seus. O problema da sanção moral, por exemplo, foi tratado com bastante requinte por Jean-Marie Guyau[5]. Já a questão do castigo judicial recebeu uma atenção especial por parte de Josef Popper-Lynkeus[6]. Não obstante Nietzsche possa ter sido influenciado por estes pensadores, cujas obras foram consideradas

---

York: Routledge, 2005.); bem como o jurista alemão Jochen Bung, autor do artigo ***Nietzsche über Strafe*** (Cf. Bung, Jochen. 2007. Nietzsche über Strafe. ***Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtwissenschaft***, **119**(1):120-136.).

4 Com os termos "tradição retributiva e utilitarista do direito de punir" nos referimos àquelas doutrinas que repousam sob o guarda--chuva das teorias absolutas e relativas do direito penal. A clássica escola retributivista busca a "justa retribuição", em outras palavras, a justiça por meio da retribuição contra o malfeitor. Já a escola do utilitarismo penal busca o maior bem-estar para o maior número por meio do castigo preventivo (dissuasório, ressocializador ou incapacitante)

5 O filósofo francês, Jean-Marie Guyau (1854-1888), após publicar, em 1883, um artigo intitulado ***Critique de l'idée de sanction*** (***Crítica da ideia de sanção***), ele publica, em 1885, uma de suas obras mais conhecidas – ***Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*** (***Esboço de uma moral sem obrigação nem sanção***), a qual Nietzsche leu com muito cuidado. Em uma nota biográfica sobre Guyau, Alfred Fuillé revela que Nietzsche cobriu todo o seu exemplar dessa obra com notas escritas de próprio punho (GUYAU, 2007). (Cf. GUYAU, Jean-Marie. ***Crítica da idéia de sanção***. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins, 2007; e GUYAU, Jean--Marie***. A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction***. Trad. Gertrude Kapteyn. London: Watts & Co, 1889.)

6 Popper-Lynkeus (1838–1921) foi um filósofo austríaco que defendia abertamente o fim da pena de morte e uma completa reforma do direito penal. Entre suas obras mais conhecidas, estão ***Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen*** (***O indivíduo e o valor da vida humana***) (Cf. POPPER-LYNKEUS, Josef. ***The Individual and the Value of Human Life***. Trad. Andrew Kelyyey e Joram Haber. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995), de 1910, e ***Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben*** (***O direito de viver e o dever de morrer***), de 1878. Em relação a esta última obra, de acordo com Thomas Borbjer, "Nietzsche a possuía e a leu com apreço em 1879-80" (BROJER, 2008, p. 152) (Tradução livre do original em inglês: "Nietzsche possessed and read with appreciation in 1879–80.") (Cf. Brobjer, Thomas***. Nietzsche's Philosophical Context: an Intellectual Biography***. Chicago: University of Illinois Press, 2008.)

ISBN 978-65-5360-182-6

demasiadamente radicais à época, é certo que o filósofo prussiano não se conformou em propor meras reformas aos sistemas punitivos.

Tais considerações nos levaram a conceder, no âmbito da construção metodológica, um espaço privilegiado à análise crítica das fontes de Nietzsche. Isso nos possibilitou, ainda que parcialmente, a reconstruir o contexto intelectual no qual o filósofo estava inserido.[7]

A bússola da nossa tarefa investigativa foi a própria hipótese central da pesquisa, qual seja: – é legítimo afirmar que Nietzsche é um filósofo abolicionista do castigo. A estratégia investigativa teve início com a identificação das duas principais correntes filosóficas da justiça punitiva, contemporâneas a Nietzsche: as teorias absolutas – que abrigam a tradicional escola retributiva da pena; e as teorias preventivas que, por sua vez, abrigam o utilitarismo clássico e o sentido dissuasório do castigo.

Com o objetivo de examinar o que filósofo alemão pensava sobre essas doutrinas punitivas, identificamos os pensadores que ele efetivamente mais leu e com quem ele dialogou, em seus textos, sobre os distintos modos de fundamentar e justificar o direito de punir.

Todavia, as reflexões de Nietzsche acerca dessas clássicas teorias da pena são necessárias, mas, não são suficientes para comprovar que ele, de fato, defende a total abolição de todas as formas de castigo. Para se chegar a uma possível resposta a esse impasse, fez-se necessário, então, navegar pela filosofia do castigo do pensador prussiano para a atestar a radicalidade do seu programa abolicionista, o qual alcança sanções de tipo moral, religioso e jurídico.

Nesse sentido, em relação à primeira parte deste trabalho, nos inspiramos no artigo de Robin Small, intitulado ***Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique***[8]. Nesse texto, Small examina a interlocução que Nietzsche estabelece com Eugen Karl Dühring (1833-1921) e Paul Rée (1849-1901), para refletir acerca das justificativas retributivas e utilitaristas do castigo.

O caminho percorrido nas obras dos períodos intermediário e tardio da sua produção filosófica[9], o estudo da interlocução do filósofo com outros pensadores e a consulta aos escritos de vários intérpretes viabilizaram possíveis respostas e interpretações sobre as

7 A esse respeito, cf. LOPES, Rogério. 2012. Estudo de Fontes e Leitura Imanente: Algumas Considerações Metodológicas a partir do Caso Nietzsche. ***Dissertatio***, 35:227-247.

8 Cf. SMALL. Robin. 2009. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique. ***Utilitas***, **9**(1):39-58.

9 Não há unanimidade entre os intérpretes, tanto no Brasil como no exterior, acerca da razoabilidade na periodização das obras de Nietzsche. Isso se dá não somente em virtude do caráter assistemático do seu pensamento, mas também por causa da multiplicidade de estilos literários por ele adotados ao longo da trajetória de sua produção filosófica (GIACOIA, ***2000***) (Cf. GIACOIA JUNIOR, ***Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000)***. Por outro lado, é inegável que a filosofia do castigo encontra-se predominantemente nas obras dos chamados períodos intermediário (de 1876 a 1882) e tardio (de 1882 a 1889), razão pela qual adotamos esta divisão cronológica do ***corpus*** nietzschiano.

questões centrais postas pela pesquisa. Permitiram também investigar alguns conceitos essenciais que orbitam em torno da filosofia nietzschiana do castigo, tais como: moral; justiça; vingança; bem-comum; livre-arbítrio; culpa; responsabilidade; entre outros.

Seguindo a classificação da edição crítica digital "***Nietzsche-Source***"[10], organizamos as fontes primárias de nossa pesquisa em dois grupos, a saber: no primeiro, as obras publicadas e manuscritos autorizados; no segundo, os fragmentos póstumos. A despeito da controvérsia entre os estudiosos de Nietzsche acerca do uso dos apontamentos póstumos[11], optamos por não desprezá-los em nossos estudos. Entretanto, decidimos citar textualmente e submeter à análise apenas os fragmentos cujo conteúdo não contradiz as premissas e reflexões contidas nos textos de obras publicadas e manuscritos autorizados.

A organização do conteúdo dissertativo da tese foi estruturada mediante a divisão em duas partes, cada uma com dois capítulos e suas respectivas seções. Em seguida, apresentamos mais detalhadamente essa estrutura textual, com um resumo do teor de cada capítulo.

Parte I – Crítica de Nietzsche às Teorias Punitivas: Retributivismo e Utilitarismo no Sistema Normativo: apresentação e análise das reflexões de Nietzsche acerca das tradicionais escolas do retributivismo e utilitarismo penal, bem como da moralidade subjacente a essas doutrinas.

Capítulo 1 – Retributivismo: a Influência do Ideário Cristão sobre os Sistemas Punitivos: exposição e exame das apreciações de Nietzsche sobre pressupostos e fins da escola retributiva da punição.

Iniciamos com um esboço das teorias nietzschianas da completa irresponsabilidade da ação humana e da fenomenologia da vontade que contestam a crença no livre--arbítrio. Colocamos em análise a economia dos impulsos e afetos inconscientes, a diferença entre as noções de pequena e a grande razão, bem como a relação entre a inexistência de um eu (***self***) transcendental e a impossibilidade da suposta determinação metafísica da ***vontade***. A partir daí, realçamos a oposição que Nietzsche faz ao castigo fundamentado nas noções de culpabilidade e responsabilidade. Em seguida, a interlocução de Nietzsche com o filósofo retributivista Eugen Karl Dühring é posta em exame. Aqui, entra em foco os seguintes tópicos: a diferença entre dois sentidos

---

10 Edição crítica digital das obras completas de Nietzsche, organizada por Paolo D'Iorio, com base no texto crítico de G. Colli e M. Montinari, no ***site***: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB.

11 Sobre as polêmicas em torno do uso dos fragmentos póstumos, cf. a resenha de MOREIRA, Fernando. 2011. Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. ***Estudos De Nietzsche***, **2**(2):302-311 e o artigo de HUANG, Jing. 2019. Did Nietzsche Want his Notes Burned? Some Reflections on the ***Nachlass*** Problem. ***British Journal for the History of Philosophy***, **27**(6): 1.194-1.214.

ISBN 978-65-5360-182-6

distintos de vingança: aquela fruto de impulsos ativos, e a vingança que resulta de afetos reativos; o conceito de justiça; e a relação entre vingança e má consciência, e como essa relação determina os sentidos do castigo no âmbito da moral platônico-cristã.

Capítulo 2 – Utilitarismo: O Princípio da Utilidade a Serviço da Sansão Punitiva: apresentação e análise das ponderações que Nietzsche faz em relação aos princípios e fins da teoria utilitarista do castigo.

Preliminarmente, o texto ressalta os contornos utilitaristas do projeto nietzschiano de naturalização da moral e da sua justificativa ao castigo. Em seguida, reunimos e examinamos evidências textuais que demonstram o distanciamento definitivo de Nietzsche em relação às justificativas utilitaristas do castigo. Entre elas, estão a refutação nietzschiana de uma suposta oposição entre dor e prazer, da premissa dogmática de que se deve buscar o bem-estar e evitar o sofrimento, bem como do próprio fim da doutrina moral do utilitarismo clássico – o maior bem-estar para o maior número possível de pessoas. Em seguida, as reflexões de Nietzsche quanto às justificativas utilitaristas do castigo são investigadas a partir da interlocução que ele estabelece com o filósofo Paul Rée. Nesta parte do texto, identificamos a dissonância entre os dois pensadores, particularmente, no que tange à origem do castigo, à utilização do apenado como meio para fins dissuasórios, bem como à noção de bem-estar social.

Parte II – Da Gênese à Superação dos Sistemas Punitivos: A Filosofia Nietzschiana do Castigo: investigação crítico-genealógica da punição e exposição e exame do horizonte abolicionista do castigo, em Nietzsche.

Capítulo 3 – Estudo Genealógico do Castigo em Nietzsche: baseado na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*: abordagem do dispositivo crítico-genealógico e delineamento da filosofia nietzschiana do castigo, propriamente dita.

Primeiramente, examinamos o objetivo da obra, conforme enunciado pelo próprio Nietzsche em seu Prólogo. Após considerações sobre o procedimento crítico-genealógico, é realçada a importância do papel desempenhado pelo castigo como mnemotécnica no processo de socialização do hominídeo e implantação de mecanismos normativos. Em seguida, é analisado como Nietzsche compreende as origens de algumas noções que servem como justificativas aos sistemas punitivos, a saber: responsabilidade, culpa e livre-arbítrio. Por fim, o foco é colocado sobre a polissemia do conceito de castigo, ao longo da sua história. Destaca-se a necessidade de se fazer a distinção entre o elemento duradouro, que é o procedimento, e o elemento fluido, que é a gama de significados e expectativas atribuídos historicamente ao ato de castigar.

Capítulo 4 – Horizonte Abolicionista do Castigo: o Surgimento de Novas Auroras: apreciação crítica da descrição nietzschiana da evolução do direito penal e da possibilidade da autossupressão da justiça punitiva.

Iniciamos com um estudo da descrição que Nietzsche faz da evolução do direito penal, o qual revela o caminho trilhado pelo filósofo para conceber condições de possibilidades para a erradicação do castigo. Em seguida, investigamos o horizonte abolicionista dos sistemas punitivos descortinado pelo filósofo. Isso é realizado por meio de um exame minucioso do aforismo 202 de *Aurora*. Com este fim, apresentamos algumas noções-chave de sua filosofia moral – tais como: transvaloração de todos valores; grande saúde; e inocência do vir-a-ser –, as quais nos serviram para delinear os contornos e os matizes do abolicionismo do castigo, em Nietzsche.

ISBN 978-65-5360-182-6

Parte I – Crítica de Nietzsche às Teorias Punitivas: Retributivismo e Utilitarismo no Sistema Normativo

Apresentação e análise das reflexões de Nietzsche acerca das tradicionais escolas do retributivismo e utilitarismo penal, bem como da moralidade subjacente a essas doutrinas.

CAPÍTULO 1

1 RETRIBUTIVISMO: A INFLUÊNCIA DO IDEÁRIO CRISTÃO SOBRE OS SISTEMAS PUNITIVOS

Enquanto a teoria utilitarista da pena estabelece como sua justificativa central o desejado efeito preventivo do castigo, tendo em vista um suposto benefício social, os teóricos do retributivismo penal, por outro lado, defendem primordialmente que é a ofensa cometida no passado que dá causa ao direito de punir. A lógica norteadora do argumento retributivo é que a justiça somente será reestabelecida se, e somente se, houver a imposição do castigo contra quem primeiro praticou o mal[12]. Nesse caso, a intenção associada à punição é a de retribuir contra o agressor o dano causado à sua vítima. A antiga lei de talião – olho por olho, dente por dente – exprime esta expectativa retributiva que norteia as sanções punitivas.

Nos limites da lógica do retributivismo penal tradicional, todos aqueles que livremente violam as leis morais, religiosas ou positivas merecem ser punidos. Portanto, o ***mérito*** é um elemento essencial na tradicional teoria retributiva da pena. Todavia, para haver o castigo meritoso, é imprescindível que os malfeitores sejam considerados culpados por tal violação.

A culpabilidade do agente faltoso, a qual determina o merecimento de sua condenação e de sua posterior penalização, não seria teoricamente viável sem a crença de que ele tenha agido livremente. Em suma, a convicção na existência do ***livre-arbítrio*** da vontade humana é um fator preponderante e incontornável para a teoria retributiva do castigo. Isso porque, sem o livre-arbítrio, as noções de mérito, culpa e responsabilidade morais, bem como a de imputabilidade perdem totalmente o sentido.

---

12 De acordo com Immanuel Kant, em ***A metafísica dos costumes***, "- Mas se matou, então tem de morrer. Não existe aqui qualquer sucedâneo que possa satisfazer a justiça" (KANT, 2017, p. 211). Kant ensina que quando uma lei penal é violada, o castigo torna-se categoricamente necessário, em seu próprios termos: "a lei penal é um imperativo categórico" (KANT, 2017, p. 209). O retributivismo tradicional foi largamente influenciado pela doutrina kantiana do Direito. Entretanto, alguns intérpretes contemporâneos discordam da interpretação de que o filósofo seria de fato um retributivista puro, uma vez que, no âmbito do direito positivo, e não da lei moral, Kant reconhece o castigo como um dispositivo utilizado pelo Estado como ameaça (dissuasão) para assegurar os direitos individuais, ao passo que o sentido retributivo da pena se assenta exclusivamente na sua execução. Sobre esta interpretação da Doutrina do Direito em Kant, cf. BYRD, Sharon. 1989. Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution. ***Law Philos***, **8**(2):151-200. De acordo com Jean-Marie Guyau, o conceito de castigo, para os seguidores de Kant, não cumpre a função de estipular a lei, mas é o complemento necessário dela. A esse respeito, Guyau escreve: "Segundo Kant, toda razão, sendo a priori, une pelo juízo sintético o infortúnio ao vício e a felicidade à virtude. Esta é, na opinião de Kant, a força e a legitimidade desse julgamento que, se a sociedade humana se dissolvesse por sua própria vontade, teria primeiro, antes da dispersão de seus membros, que executar o último criminoso encarcerado em suas prisões" (GUYAU, 1898, p. 152). (Tradução livre da versão em inglês: "***According to Kant, every reason, being a priori, unites by synthetic judgment misfortune to vice, and happiness to virtue. Such is, in the opinion of Kant, the force and the legitimacy of this judgment that, if human society dissolved itself of its own free will, it would first, before the dispersion of its members, have to execute the last criminal shut up in its prisons.***") (Cf. GUYAU, Jean-Marie. ***A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction***. Trad. Gertrude Kapteyn. London: Watts & CO., 1898.).

ISBN 978-65-5360-182-6

Nesta seção, primeiramente, investigamos o pensamento de Nietzsche com respeito aos principais pressupostos do retributivismo tradicional – tais como o livre-arbítrio, mérito, responsabilidade e culpa. Essa investigação é realizada por meio de um estudo da teoria nietzschiana da completa irresponsabilidade (*völligen Unverantwortlichkeit*). Trazemos para o foco da nossa análise a sua teoria da ação para contrapor a crença na doutrina do livre-arbítrio.

Para tanto, lançamos luz sobre algumas passagens de obras dos períodos intermediários e tardios da sua produção filosófica. Em seguida, examinamos a visão crítica de Nietzsche sobre a influência decisiva que a moral e a religião cristãs exerceram sobre a tradicional filosofia moral.

Por fim, apresentamos uma leitura da interlocução que Nietzsche faz com o filósofo Eugen Karl Dühring, na Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral*** (1887)[13]. Por meio deste "diálogo" com Dühring em GM II, 11, pretendemos lançar luz sobre a oposição de Nietzsche contra o esforço do filósofo de Berlim em "sacralizar a vingança sob o nome de *justiça"* (*die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit zu heiligen*).

1.1 Teoria da Completa Irresponsabilidade

Na ***Genealogia da moral***, Nietzsche afirma que "não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo." Na visão do filósofo, a ação do homem não é causada por um substrato comumente chamado de Eu.

Ele argumenta que graças à "sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram)" passamos a acreditar "que todo atuar é determinado por um atuante, um 'sujeito'" (GM I, 13)[14]. Da mesma forma que a linguagem é responsável pela crença popular na unidade substancial de um Eu por trás do agir, ela também cria uma unidade falaciosa daquilo que denominamos como vontade (*Wille*).

---

13 NIETZSCHE, Friedrich. ***Genealogia da moral: uma polêmica***. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Doravante: GM.

14 Para Nietzsche, o "sujeito" nada mais é do que "a ficção, como se muitos estados *iguais* em nós fossem o efeito de um substrato." (NIETZSCHE, Friedrich. ***Fragmentos Póstumos*** de 1887, 10 (19) (Vol. VI). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013).

No aforismo 19 de ***Além do bem e do mal*** (1886)[15], Nietzsche critica os filósofos, até mesmo Schopenhauer[16], por desprezarem a complexidade inerente ao fenômeno da vontade. Nesse aforismo, Nietzsche apresenta o seguinte argumento: "Querer me parece, antes de tudo, algo ***complicado***, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos."

Logo, à frente, analisamos a descrição fenomenológica que ele faz da vontade. Antes, contudo, devemos sublinhar que, para Nietzsche, assim como não há um agente por trás do agir, também não é possível estabelecer uma relação causal entre a vontade consciente e a ação desejada. Em ***Aurora***[17] 124, o filósofo escreve:

> O que é querer? — Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: "Eu quero que o Sol se ponha"; e daquele que não pode parar uma roda e diz: "Eu quero que ela rode"; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: "Estou aqui deitado, mas eu quero estar aqui deitado!". No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão "eu quero"?

Obviamente, os exemplos acima são risíveis, porque aqueles que dizem "eu quero" desconsideram os fatores que de fato deram causa ao sol se pôr, à roda rodar e à queda do lutador. Mas o ponto que Nietzsche quer ressaltar é justamente o equívoco em acreditar que a vontade consciente seja a causa efetiva do efeito desejado, ou seja, a própria ação. Para a compreensão desse erro, devemos voltar à análise de JGM/BM 19, onde o filósofo lança luz sobre a complexidade dos sentimentos envolvidos no querer uma dada ação:

> – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se ***deixa***, a sensação do estado para o qual se ***vai***, a sensação desse "deixar" e "ir" mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos "braços e pernas", entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo "queremos ".

---

15 NIETZSCHE, F. ***Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.*** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Doravante: JGB/BM.

16 Aqui, faz-se necessário fazer menção à enorme influência que as obras de Schopenhauer exerceram sobre o jovem Nietzsche – o seu primeiro contato com uma das obras mais famosas do seu grande "mestre" Schopenhauer – ***Die Welt als Wille und Vorstellung*** – foi provavelmente entre 1865 e 1867, quando Nietzsche ainda era um estudante de filologia na Universidade de Leipzig. Uma vez que a sua própria filosofia ganha maior musculatura e maturidade, de acordo com Grace Neal Dolson, Nietzsche "abandonou sua sincera lealdade a seu mestre, e até chegou a sentir que em sua própria natureza se encontrava a explicação do profundo significado que Schopenhauer outrora tivera para ele" (DOLSON, 1901, p. 242) (tradução livre do original em inglês: "***he threw off his whole-hearted allegiance to his master, and even came to feel that in his own nature was to be found the explanation of the deep significance that Schopenhauer had once had for him.***").

17 NIETZSCHE, Friedrich. ***Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais***. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Doravante: MO/A.

ISBN 978-65-5360-182-6

Para ilustrar este ponto, em ***A teoria nietzschiana da vontade***[18], Brian Leiter utiliza o seguinte exemplo:

> Sentado em frente ao computador, penso se devo descer ao andar de baixo para ver o que as crianças estão fazendo. Eu "decido" que devo, e então começo a me levantar da cadeira. Eu sinto como se eu tivesse querido me movimentar: eu sinto o movimento de me afastar da mesa e do computador, o movimento em direção à porta, e eu sinto também o movimento físico ou muscular (LEITER, 2017, p. 21).

Nietzsche também explica que tais sensações corporais (o que Leiter chama de "***bodily feelings"***) são somente ingredientes parciais da complexa experiência de querer algo, pois há também "o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda" (JGM/BM 19).

Isso significa que não há vontade quando este pensamento de comando esteja apartado do querer. Mas além do sentir e do pensar, há ainda o que Nietzsche chama de afeto do comando (***Affekt des Commando's***). Neste ponto, o filósofo chega à definição daquilo que é por nós experimentado como liberdade da vontade: "O que é chamado 'livre-arbítrio' é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: "eu sou livre, 'ele' tem de obedecer – essa consciência se esconde em toda vontade" (JGB/BM 19).

É preciso salientar que vivenciamos no ato da vontade uma espécie de dualidade no indivíduo querente, pois, o Eu que comanda, e o Eu que obedece são, afinal, a mesma pessoa, entretanto, tendemos a ignorar essa dicotomia momentânea.

A partir daí, conforme Nietzsche nos explica: "toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer" (JGB/BM 19).

Segue-se, então, que a ilusão de que o "sucesso" da vontade – isto é, a execução daquilo que se quer – gera um acréscimo da sensação de poder. Essa sensação de aumento de poder explica, porque o Eu identifica-se com o emissor da ordem e não com a sensação de obediência. Nos termos do filósofo: "'livre-arbítrio' é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem" (JGB/BM 19).

Leiter conclui a este respeito que "nós nos identificamos com esse pensamento de comando por causa dos sentimentos de prazer e poder que surgem do 'afeto de superioridade' presente nesta identificação" (LEITER, 2017, p. 24).

---

18 LEITER, Brian. 2017. A Teoria Nietzschiana da Vontade. *Cadernos Nietzsche* **38**(3):17-49.

Em suma, até aqui temos que a fenomenologia da vontade identifica, pelo menos, três ingredientes preponderantes em nossa experiência do querer, a saber: o sentir (sensações corporais); o pensar (pensamento que comanda); e o afeto do comando (aumento de prazer e de poder).

Assim, chegamos a uma questão central para a nossa investigação sobre a teoria nietzschiana da ação, qual seja: por que não seria correto asseverar a existência de uma relação causal entre o pensamento de comando e a ação por ele comandada?

Seguindo o caminho traçado pela análise de Leiter (2017) sobre o tema, recorremos a JGB/BM 17, onde Nietzsche escreve: "Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero"[19]. Com essa frase paradigmática, o filósofo ressalva que a despeito de considerarmos equivocadamente certas ações como voluntárias, o mesmo não percebemos em relação aos nossos pensamentos, pois eles ***surgem*** na consciência, independentemente, da nossa vontade, ou daquilo que convencionamos chamar de Eu.

Ora, se nossos pensamentos são involuntários – incluindo o caso aqui em análise, que são os pensamentos de comando –, então, "as ações que se seguem de nossa experiência do querer [...] não são suficientemente causadas a ponto de assegurar a atribuição de responsabilidade moral" (LEITER, 2017, p. 27).

Isso significa que, se um pensamento de comando é parte integral da fenomenologia da vontade, e, se ele não é causado por uma vontade consciente, tampouco pelo Eu, então, a ação por ele comandada não pode ser legitimamente tida como livre. Ora, se a ação não é livre, logo, não cabe ao seu executor ser considerado meritório nem censurável, o que resulta na impossibilidade de qualquer responsabilização ***moral***. Esta importante conclusão, contudo, merece ser investigada com maior profundidade.

Em oposição à metafísica dualista de René Descartes, Nietzsche critica a descrição do Eu como uma substância pensante, enquanto causa de si mesma (***causa sui***), independentemente, do corpo orgânico e de outras realidades do mundo exterior. Contudo, para Nietzsche, conforme explica Eder David de Freitas Melo (2019)[20]:

---

19 Aqui, bem como no aforismo anterior, há uma evidente referência indireta ao filósofo René Descartes. A partir de sua crítica ao cogito cartesiano, Nietzsche indaga: "De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?" (JGB/BM 16).

20 MELO, Eder. ***O personagem Descartes: as tensões de Nietzsche com o projeto inicial da modernidade***. Tese de Doutorado. ***Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás***, 2019.

ISBN 978-65-5360-182-6

> Não há ato de pensamento que se dê em solipsismo, seja ele consciente ou inconsciente; o "eu" constitui-se na relação com outros impulsos, que também se dão em relação com outros impulsos, toda unidade é apenas um concerto de uma multiplicidade, a qual, igualmente, relaciona-se com outras multiplicidades; assim, todo pensamento expressa uma relação entre impulsos, e não uma estrutura ontológica "ensimesmada", uma natureza metafísica do pensamento em si. [...] Portanto, o pensamento é corpóreo, ele é parte do corpo, tão fisiológico como nossas outras funções orgânicas, tão dependente delas quanto elas o são entre si (MELO, 2019, p. 117).

Daí se segue que os atos de pensamento, até mesmo os pensamentos de comando, são produtos de uma multiplicidade de fatores pulsionais que relacionam-se entre si, grande parte dos quais o Eu sequer possui acesso, já que os impulsos aqui em questão são inconscientes.[21]

No capítulo intitulado Dos Desprezadores do Corpo, na Primeira Parte – Os Discursos de Zaratustra, de ***Assim falou Zaratustra***[22]***, Nietzsche articula os conceitos de "pequena razão" (kleine Vernunft***) e "grande razão" (***grosse Vernunf***) para discutir acerca da corporeidade dos pensamentos. Na voz de Zaratustra, Nietzsche afirma:

> O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de "espírito", meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (ZA, Os Discursos de Zaratustra, Dos Desprezadores do Corpo).

---

21 Embora Nietzsche não tenha tido acesso direto às obras do psicanalista Sigmund Freud (1856-1939), teorias acerca do inconsciente enquanto conteúdo essencial da psique já circulavam entre pensadores do século XIX. Entre eles, temos o jurista alemão Albert Hermman Post (1777-1850) que influenciou largamente a genealogia de Nietzsche. Post foi considerado como um dos pais da etnologia jurídica. Em um artigo onde busca traçar os princípios mais basilares desta nascente abordagem comparativa de aspectos etnológicos, históricos e psicossociais do Direito, Post opõe-se à tese, então em voga, de que a ciência jurídica poderia se fundamentar na observação de fenômenos psicológicos de indivíduos humanos particulares. Em outras palavras, ele se contrapôs a todo sistema jurídico que fosse individual-psicológico em sua origem. No bojo de suas justificativas, são centrais algumas questões pertinentes ao ***instinto*** e ao ***inconsciente*** humanos. Por exemplo, num trecho desse artigo, Post pondera o seguinte: "Na consciência do indivíduo não existe um padrão de certo e errado sob o qual todas as circunstâncias que dão origem à formação de um julgamento jurídico possam ser subsumidas. Um simples instinto impele o indivíduo a declarar uma ação como certa ou errada. (...) Os processos psicológicos pelos quais nos tornamos conscientes das emoções, desejos e julgamentos jurídicos estão fora do alcance do consciente" (POST, 1897, pp. 643 e 644). (Tradução livre da versão em inglês: "***In the consciousness of the individual there exists no standard of right and wrong under which every single circumstance giving rise to the formation of a jural judgment can be subsumed. A simple instinct impels the individual to declare an action right or wrong***. (...)***The psychological processes whereby we become conscious of jural emotions, desires, and judgments, lie without the reach of conscious.***") Mais à frente, o jurista conclui: "Sentimentos e desejos vêm à consciência apenas como resultados, e muitos julgamentos não são julgamentos lógicos, mas incompletos, repousando no domínio do inconsciente com o princípio sobre o qual foram formados" (POST, 1897, p. 649). (Tradução livre da versão em inglês: "***Feelings and desires come to consciousness as results only, and many judgments are not logical judgments, but incompleted ones, lying, with the principle upon which they were formed, in the province of the unconscious.***") Cf. POST, Hermann von. 1897. An Introduction to the Study of Ethnological Jurisprudence. Trad. Thomas J. McCormack. ***The Open Court***, **XI**(II):641-653.

22 NIETZSCHE, F. ***Assim falou Zaratustra — Um livro para todos e para ninguém.*** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Doravante: ZA.

Então, o "espírito", com o qual identificamos os pensamentos que emergem na consciência, é a pequena razão, a qual, por sua vez, é um mero "instrumento e brinquedo" dos impulsos inconscientes – a grande razão. Em seguida, Zaratustra continua:

> "Eu" dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. [...] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria (ZA, Os Discursos de Zaratustra, Dos Desprezadores do Corpo).

Há nesta passagem uma distinção importante que o filósofo faz entre o Eu (***das Ich***) e o Si-mesmo (***das Selbst***). O Si-mesmo é a grande razão, o ***locus*** de nossos impulsos e afetos inconscientes. O Eu (o espírito), por seu turno, é a pequena razão que foi plasmada pelo Si-mesmo para a consecução da sua própria vontade. Nas palavras de Zaratustra: "O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade" (ZA, Os Discursos de Zaratustra, Dos Desprezadores do Corpo). Acerca deste capítulo de ***Assim falou Zaratustra***, Melo (2019) oferece a seguinte interpretação:

> Não obstante, é possível identificar uma distinção fisiológica entre elas: a pequena razão é precisamente o ego cartesiano, pois, como interpretamos a partir da citação acima, ela se identifica ao exercício de um Eu, ou seja, de uma subjetividade consciente de si; contudo, segundo o Zaratustra, consciente tão somente enquanto produto de um agente, o Eu, o qual, não passa de uma ficção e um instrumento da grande razão. Esta, esse Si-mesmo, identifica-se a uma potência plasmadora, artística, que encerra-se em uma unidade, o corpo, por meio da coordenação de uma multiplicidade de impulsos. Ela forja o Eu, esse simulacro de uma paz enquanto racionalidade e unidade de consciência, para ser um instrumento de suas próprias demandas. Por isso, enquanto os pensamentos conscientes "do" Eu se dão segundo as regras da racionalidade, da pequena razão, o jogo agonístico de impulsos do corpo, no registro da grande razão, possui seu rigor próprio que, ao mesmo tempo, cria as exigências de um ***logos***, o Eu, sem identificarem ou restringirem suas possibilidades a ele. Nesse sentido, além de uma diferença morfológica (uma pequena, outra grande, sendo a pequena um "órgão" da grande), haveria também uma diferença fisiológica entre essas razões, enquanto forma de interpretarmos suas relações, as quais não são, em si mesmas, algo dado. Ambas seriam expressões dos impulsos corporais, da economia do corpo, mas a pequena razão expressaria seus atos como o exercício consciente e racional do pensamento, um ***logos***, o que, nem por isso, deixaria de ser uma das formas de atividade dos impulsos, permanecendo assim como atividades contíguas (MELO, 2019, pp. 99 e 100).

Daí, podemos inferir que as ações subsequentes aos pensamentos de comando são, em última instância, causadas não pelo Eu, mas pelas relações agonísticas das atividades inconscientes em nosso corpo orgânico. Em virtude de sua origem instintual, tais ações, a

ISBN 978-65-5360-182-6

despeito de serem racionalmente articuladas pelo Eu, não podem ser consideradas livres, já que são os instintos inconscientes que as tornam necessárias e lhes dão causa.

Para Nietzsche, o conceito de "indivíduo" é uma noção insidiosa, fruto de uma fictícia unidade do Eu. Conforme o filósofo argumenta num fragmento póstumo do inverno de 1884-1885[23], o homem é uma pluralidade de forças (***Vielheit von Kräften***) organizadas hierarquicamente. Nos seus próprios termos: "[...] há forças que comandam, mas que também o que comanda precisa criar para o que obedece tudo aquilo que serve à sua conservação, e, com isto, ele mesmo é condicionado pela sua existência. [...] O 'indivíduo' é falso" (NF/FP V (1994-1885), 34 [123]).

Os estudos nietzschianos da ação, também, nos revelam que quando dizemos "eu quero", não nos damos conta imediata de que as noções sintéticas de "Eu" e de "vontade" são meros preconceitos linguísticos; preconceitos que acobertam a relação agonística entre a multiplicidade de impulsos orgânicos no corpo que sente, pensa e quer, sem a participação e o reconhecimento do Eu.

Por essa razão "o querente acredita de boa-fé, que o querer ***basta*** para agir" (JGB/BM 19). Tamanha falta de liberdade é despercebida por aquele que, também, acredita que poderia ter agido de outra forma, sem dar-se conta de que o remorso que sente tem como pressuposto a ilusão do livre-arbítrio da sua vontade. Sendo assim, as atribuições de mérito ou demérito, bem como as imputações de louvor ou censura são um erro. Elas também são injustas porque, na maioria das vezes, o corpo não confere ao Eu o direito de querer, de saber ou sequer de decidir.

Conforme Nietzsche escreve em MA/HH I 102: "Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso, supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro". Ora, se é o corpo submetido ao determinismo das leis naturais que cria a consciência e a unidade ilusória do Eu para realizar suas vontades, e não o contrário, então, a modo de avaliação moral será sempre eivado pelo vício de raciocínio.

Por fim, devemos assinalar que, para Nietzsche, o princípio de determinação da vontade e do Eu não é metafísico, transcendental ou inteligível, como quer a tradicional filosofia moral. Na verdade, ele é biológico e pulsional.[24]

---

23 NIETZSCHE, Friedrich. ***Fragmentos Póstumos***: Volume V (1884-1885). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Doravante: NF/FP V.

24 Aqui, é preciso ter em mente que Nietzsche não traça uma oposição entre as características fisiológicas e culturais do ser humano. A este respeito, cf. FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. 2006. A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia.

A disputa a respeito da autonomia da vontade, do livre-arbítrio e do dever moral – que muito deveria interessar os teóricos do direito penal – foi travada por Nietzsche desde a publicação do primeiro volume de ***Humano, demasiado humano***[25], em 1878. Lá, o filósofo escreve: "a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio" (MA/HH I 39).

Este é um trecho do aforismo intitulado A Fábula da Liberdade Inteligível, no segundo capítulo de ***Humano, demasiado humano I*** – Contribuição à História dos Sentimentos Morais. Nesse aforismo, os alvos de Nietzsche são as teorias acerca do caráter inteligível, defendidas tanto por Kant como por Schopenhauer, as quais dão sustentação à noção de liberdade transcendental (GIACOIA, 2012)[26].

Giacoia ensina que, para Kant, é o caráter individual das pessoas que determina as suas ações, as quais, por se darem no tempo e no espaço, pertencem ao mundo fenomênico. O mundo dos fenômenos, onde ocorre a ação humana, é determinado pelo princípio de causalidade, em conformidade com o determinismo natural. Mas, de acordo com a doutrina do filósofo de Königsberg, há tanto o caráter empírico, como o caráter inteligível.

O empírico é o caráter que se manifesta a partir da regularidade das nossas ações. As ações que decorrem do caráter empírico estão invariavelmente submetidas à ausência de liberdade, similarmente como ocorre com os fenômenos naturais. O caráter inteligível, por outro lado, é o princípio incondicionado das nossas ações. Isso significa que, a despeito de serem fenomênicas, nossas ações podem ser pautadas não por móbiles sensíveis, mas, exclusivamente por ideias da razão pura, isto é, a lei do dever moral. Nos termos de Kant: "O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível" (KANT, 2007, p. 105)[27].

Então, somente no âmbito numenal, ou seja, nos limites da razão pura, podemos conceber a autonomia da vontade humana. De acordo com Giacoia (2012):

> Livres [...] são apenas e unicamente aquelas ações cujo princípio de determinação consiste numa regra que o arbítrio acolhe espontaneamente, em outras palavras, numa regra que lhe é dada pela única instância que, no ser humano, é espontânea — e esta é a razão. Livres são as ações derivadas de

Tempo da Ciência, **11**(22):115-135).

25 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Doravante: MA/HH I.

26 GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

27 KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

> uma regra, norma ou princípio que o arbítrio de determinado ser humano recebe da razão e acolhe em si como a lei que totaliza e dá forma a seu querer e agir. Livres são ações que podem ser atribuídas a um tal arbítrio — que sim pode ser chamado ***liberum arbitrium*** —, diferentemente daquelas que derivam de um princípio que o arbítrio recebe e acolhe a partir de móbiles sensíveis" (GIACOIA, 2012, pp. 51 e 52).

Schopenhauer utiliza o mesmo arcabouço conceitual fornecido por Kant para a distinção entre caracteres empírico e inteligível. O filósofo de Danzig, assim como Kant, também, defende uma solução incompatibilista entre liberdade e necessidade. Mas, para garantir o domínio da liberdade, ele, também, lança mão das explicações metafísicas e a concebe no reino inteligível. A despeito disso, Schopenhauer constrói uma teoria completamente oposta à de Kant acerca do livre-arbítrio. Transcrevemos as palavras de Nietzsche que resumem a teoria schopenhaueriana da liberdade inteligível:

> — Schopenhauer, por outro lado, raciocinou assim: desde que certas ações acarretam mal-estar ("consciência de culpa"), deve existir responsabilidade, pois ***não haveria razão*** para esse mal-estar se não apenas todo o agir do homem ocorresse por necessidade — como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo —, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro ***ser*** pela mesma necessidade — o que Schopenhauer nega. Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de ***ser*** desse ou daquele modo, não de ***agir*** dessa ou daquela maneira. Do ***esse*** [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o ***operari*** [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao ***operari*** — na medida em que assim faz é errôneo —, mas na verdade se refere ao ***esse***, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede sua existência. — (MA/HH I 39).

Uma vez que toda ação humana ocorre no mundo fenomênico, ela está invariavelmente submetida a uma necessidade advinda do princípio natural de causalidade, logo, para Schopenhauer, o agir do homem não pode ser livre. Por outro lado, o sentimento de remorso, por exemplo, advindo de uma consciência culposa, justifica-se unicamente pelo fato de o Ser do homem não ter sido fruto da mesma necessidade. Ocorre que, mesmo não havendo livre-arbítrio no agir humano, o seu Ser é fruto de uma vontade transcendental, a qual é livre de qualquer determinação causal. Conforme escreve Nietzsche em MA/HH I 30: "liberdade, portanto, de ser desse ou daquele modo, não de agir dessa ou daquela maneira". De acordo com Giacoia (2012):

> Daí Schopenhauer poder extrair conclusões decisivas tanto para o seu pró-

> prio sistema como para o debate ético contemporâneo: sob o pressuposto da ausência de livre-arbítrio (sob o ponto de vista da necessidade das ações) pode-se sustentar consequentemente a responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que num mundo sem Deus, sem fundamento racional, meu ser é ato de minha vontade, ou seja, eu sou responsável por ser o que sou, uma vez que aquilo que sou (enquanto caráter inteligível) é vontade, um ato atemporal e incausado da vontade (GIACOIA, 2012, p. 143).

Mas, a assertiva de que "o homem se torna o que ele quer ser", antes mesmo de vir a ser, leva, necessariamente, à absurda conclusão de que o querer possa preceder a própria existência do indivíduo querente. Conforme Nietzsche, "aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificação, a admissibilidade racional desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível" (MA/HH I 39). Para contrapor-se a Schopenhauer, Nietzsche, argumenta que o homem sofre arrependimento e remorso não porque ele é livre, mas porque se considera livre. Ademais, ele pondera que a totalidade do Ser de um pessoa é o efeito necessário dos "elementos e influxos de coisas passadas e presentes", sobre os quais ela exerce pouco ou nenhum poder e que, portanto, não pode ser responsabilizada por tal efeito.[28]

Em suma, em Kant, a chamada ***liberdade inteligível*** garante uma sustentação teórica ao livre-arbítrio do ***agir*** humano; já conforme Schopenhauer, não é o agir, mas o ***ser*** do homem que é livre. De toda maneira, em ambos os casos, é a liberdade, seja do agir ou do ser, que justifica as atribuições de mérito, responsabilidade e culpa.

Em MA/HH I 39, logo de partida, Nietzsche oferece uma descrição alternativa da história dos sentimentos morais, os quais justificam o "direito" de atribuir responsabilidades. Neste ponto, é notório que, no lugar de buscar por explicações metafísicas, o filósofo descreve resumidamente o desenvolvimento histórico dos modos de responsabilização.

No primeiro estágio, levamos em conta tão somente as consequências, isto é, os efeitos das ações para a responsabilização do agente. Isso, porque as ações eram, então, consideradas boas quando úteis ou más quando prejudiciais. Mas, as considerações iniciais acerca das consequências das ações foram, eventualmente, esquecidas. Com isso, elas passaram

---

28 Este argumento de Nietzsche pode ser relacionado ao conceito de "sorte constitutiva", cunhado por Thomas Nagel em seu diálogo com Bernard Williams sobre o problema da sorte moral (***moral luck***) (cf. WILLIAMS, Bernard, & NAGEL, Thomas. 1976. Moral Luck. ***Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes,*** 50:115-151). Para Nagel, a censura ou o louvor que atribuímos ao caráter de alguém têm como pressuposto que o tipo de pessoa que ela é depende do seu próprio controle, uma vez que ela não pode ser censurada ou louvada por aquilo que não pode evitar – assim, pode ser definido o chamado de "princípio de controle" (***control principle***) da avaliação moral. De fato, existem inúmeros fatores que se articulam na formação do caráter de uma pessoa e que escapam ao seu controle, tais como a genética, o temperamento, o lugar e o momento em que nasceu, até mesmo a forma como foi educada, além de traumas e alterações psicofísicas que podem ocorrer ao longo de sua vida. Nagel observa que quanto mais levamos em conta o princípio de controle, mais inexequível ele se revela. Isso resulta no proporcional decréscimo da possibilidade de atribuirmos com justiça a responsabilidade da pessoa ser quem ela é.

ISBN 978-65-5360-182-6

a ser compreendidas como boas ou más, em si mesmas, sem qualquer consideração por sua utilidade.[29]

Em seguida, com Kant, é a intenção do agente que passa a ter a atenção de quem o responsabiliza. Neste caso, novamente, os efeitos da ação não contribuem para sua predicação de boa ou má. Por fim, com Schopenhauer, a responsabilidade pelas ações recai sobre o próprio ser do agente, cuja vontade é livre para escolher quem ele é.

Recapitulando a história da atribuição de responsabilidades, desta feita, sob a lente do direito penal: dada a intrínseca relação entre responsabilidade e castigo, podemos inferir que no primeiro caso, quando a utilidade determinava o valor da ação, o alvo da punição era o dano – o prejuízo causado pela ação.

Neste caso, a existência de liberdade do causador do dano é irrelevante para a sua responsabilização. Depois, quando passou-se a considerar o valor das ações por si mesmas, independentemente, dos seus resultados, não mais o dano, mas a própria ação danosa torna-se o alvo do castigo. Mais uma vez, neste segundo caso, o livre-arbítrio não participa no processo de responsabilização, posto que até então a intenção do agente não era levada em conta.

Por fim, com a criação da doutrina da vontade livre, seja ação ou do próprio ser do agente, pela primeira vez na história do direito penal, a responsabilização passa a articular um conteúdo moral. Neste último estágio, é a subjetividade da pessoa do malfeitor – a sua alma – que se torna o alvo da punição. Com base neste paralelo, que acabamos de traçar, entre os processos evolutivos da responsabilização e da punição, podemos afirmar que sucessivamente não apenas responsabilizamos, mas também castigamos "o homem por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser" (MA/HH I 39).

Nas últimas linhas de MA/HH I 39, Nietzsche conclui: "Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências".

De fato, as consequências da tese da completa irresponsabilidade do homem são devastadoras, não somente para a moral e a religião, mas, particularmente para uma escola tradicional do direito penal: o retributivismo. Isso porque os duros golpes do martelo do

---

29 Essa descrição de Nietzsche sobre a história da moral é similar àquela fornecida por teóricos influenciados pelo utilitarismo clássico, a exemplo do filósofo Paul Rée. Deixamos para abordar com maior profundidade, no capítulo seguinte, a aproximação e o distanciamento de Nietzsche em relação ao utilitarismo e, particularmente, sobre os posicionamentos de Rée sobre o direito penal (Ver Capítulo 2, página 52).

filósofo põem por terra o fundamento que ampara tanto a justiça penal retributiva quanto os modos de avaliação moral e religiosa das ações, e do ser do homem, qual seja, a doutrina da vontade livre.

Conforme o filósofo escreve em MA/HH I 105: "Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça."

Já no aforismo MA/HH I 107, que recebe o título de "Irresponsabilidade e Inocência", Nietzsche volta a avaliar as consequências que se impõem sobre quem compreendeu a sua tese da completa irresponsabilidade – ponderação, essa, que é mais esclarecedora nos termos do próprio filósofo:

> A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade (MA/HH I 107).

Em primeiro lugar, é necessário se ter em conta que as consequências dessa tese são amargas, especialmente, para o "homem do conhecimento" – tal como Kant, por exemplo –, afeito a avaliar a sua própria virtude com base "na responsabilidade e no dever".

Quando esse homem do conhecimento vê-se obrigado a reconhecer a ruína dos fundamentos com os quais ele acostumou-se a alicerçar as suas avaliações, ele finalmente enxerga o contrassenso em "louvar e censurar a natureza e a necessidade". Ao cotejar a necessidade das ações humanas com a necessidade dos fenômenos naturais, Nietzsche coloca mais um desafio diante do "homem do conhecimento", a saber:

> Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte — como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós) (MA/HH I 107).

Aqui, o argumento central é o de que não há sentido nenhum em atribuir mérito ou demérito àquilo que, assim como as ações humanas, ocorre por pura necessidade, ou seja, independentemente de uma deliberação livre e racional.

ISBN 978-65-5360-182-6

Conforme Nietzsche argumenta em O Andarilho e sua Sombra[30]: "ele tinha que agir como agiu; se o castigarmos, estaremos castigando a eterna necessidade" (MA/HH II, AS, 24).

Ao levarmos em consideração o aforismo anterior, podemos acrescentar que a mesma necessidade, inerente aos fenômenos da natureza, é também vigente no agir do homem: "À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas" (MA/HH I 106).[31]

Retomando nossa análise de MA/HH 107, quando Nietzsche argumenta que os motivos que nos fazem agir de determinada forma brotam da mesma raiz, ele quer contrapor-se à enganosa oposição entre contrários[32], nesse caso, entre as ações tidas como boas ou más. De acordo com o filósofo, "entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas."

---

30 NIETZSCHE, Friedrich. ***Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres – Volume II.*** O Andarilho e sua Sombra. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Doravante: MA/HH II, AS.

31 De acordo com Alice Medrado, ao longo do processo de amadurecimento da sua produção filosófica, "Nietzsche abandona a argumentação determinista à medida que desenvolve uma ontologia 'necessitarista' em torno do conceito de poder" (MEDRADO, 2021, p. 61) (cf. MEDRADO, Alice. ***Liberdade e imoralismo em Nietzsche.*** Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021). A leitura que fazemos desta interpretação de Medrado, nos leva a associar o predicado de "necessitarista" ao de "fatalista". A diferença entre determinismo e fatalismo é esclarecida por Robert C. Solomon nos seguintes termos: "O determinismo e o fatalismo parecem fazer duas afirmações bastante distintas. O primeiro insiste que tudo o que acontece pode (em princípio) ser explicado como causas anteriores (eventos, estados de coisas, estruturas inerentes, mais as leis da natureza). A segunda insiste que tudo o que acontece deve acontecer, mas não há necessidade de esforço para especificar a etiologia causal por trás do [verbo] modal 'deve', embora também seja um erro interpretar o fatalismo como excluindo tal esforço. Sem dúvida, o comportamento de Édipo e seu terrível resultado podem ser explicados, passo a passo, como um evento causando outro. Mas isso certamente perderia o objetivo da narrativa, que é que o resultado está predestinado, mas o caminho para o resultado não. Portanto, é importante que não reduzamos o fatalismo ao determinismo, nem nos oponhamos aos dois de tal maneira que o determinismo se torne a tese científica respeitável, enquanto o fatalismo é relegado à mitologia e à poesia antigas. Insistir que o fatalismo depende dos caprichos dos deuses, ou de destinos frívolos, ou de qualquer outra força misteriosa é tornar ridículo (e, em todo caso, nada nietzschiano) um conceito filosófico sensato e defensável" (SOLOMON, 2002, p. 66) (Tradução livre do texto original em inglês: "***Determinism and fatalism would seem to make two quite different claims. The first insists that whatever happens can (in principle) be explained in terms of prior causes (events, states of affairs, inherent structures, plus the laws of nature). The second insists that whatever happens must happen, but there need be no effort to specify the causal etiology behind the modal "must," although it would also be a mistake to interpret fatalism as excluding any such effort. To be sure, Oedipus's behavior and its terrible outcome can be explained, step by step, as one event causing another. But that would surely miss the point of the narrative, which is that the outcome is fated but the path to the outcome is not. Thus it is important that we neither reduce fatalism to determinism nor oppose the two in such a way that determinism becomes the respectable scientific thesis while fatalism is relegated to ancient mythology and poetry. To insist that fatalism depends on the whims of the gods or frivolous fates or any other mysterious force is to render ridiculous (and in any case most un-Nietzschean) a sensible and defensible philosophical concept.***)" (Cf. SOLOMON, Robert. 2002. Nietzsche on Fatalism and "Free Will". ***Journal of Nietzsche Studies***, **23**:63-87).

32 No aforismo 67, "Hábito das Oposições", em "O Andarilho e sua Sombra", de ***Humano, demasiado humano II***, Nietzsche escreve: "A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições ("quente e frio", por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há idéia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições."

Na avaliação que Alice Medrado (2021) faz sob a perspectiva do direito penal, essa passagem aponta para uma ruptura cultural, mas não civilizatória: "Se 'boas ações são más ações sublimadas', está sinalizado um novo caminho de cultivo, frente ao esgotamento da cultura da punição (MEDRADO, 2021, p. 74)."

De fato, no âmbito da hierarquia dos bens morais e jurídicos, para Nietzsche, tudo é volátil e transitório. Essa hierarquia "muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo" (MA/HH I 107). Sob essa perspectiva, torna-se possível concluir que, na medida em que a inteligência humana evolui, há uma superação na forma como certas ações foram até então avaliadas, assim: "todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados" (MA/HH I 107).

Aquela ruptura cultural mencionada por Alice Medrado, frente ao possível esgotamento da justiça punitiva, pode ser ilustrada por uma belíssima alegoria nietzschiana: "A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade" (MA/HH I 107).

Ainda no prisma do direito penal, poderíamos propor a seguinte leitura dessa linguagem conotativa: o homem quer romper seus preconceitos morais de culpabilidade, ele os golpeia, ele os despedaça: então é cegado e confundido pela luz do conhecimento, pelo reino da inocência. Quando for finalmente vencida esta luta, "a humanidade pode ***se transformar*, *de moral em sábia***" (MA/HH I 107), pois, conforme Nietzsche conclui:

> Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa — que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele (MA/HH I 107).

Ainda sobre o tema da irresponsabilidade e inocência, citamos abaixo, na sua integralidade, um parágrafo bastante esclarecedor da obra ***Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever***, de Oswaldo Giacoia Junior:

> O que se verifica, a partir da compreensão de que "tudo é necessário", é a inversão, a transvaloração do resignado "fatalismo turco" (aceitação resignada de tudo aquilo que acontece de acordo com um destino, de maneira previamente determinada). Dessa reversão brota a certeza de que não há

ISBN 978-65-5360-182-6

oposição absoluta entre contrários, ou seja, de que um dos polos condiciona e determina seu oposto – a saber, que os sentimentos moralmente reprováveis (como o egoísmo, a vaidade, a ambição a cobiça, a ânsia de poder, a sensualidade) são ***condições necessárias*** para geração de formas mais elevadas e sublimes de sentimento, como o sentido para a verdade, para a justiça, de maneira que a paulatina compreensão de que tudo é necessário conduz ao refinamento do sentimento e da ideia de justiça – mas de uma justiça que não mais condena e pune, senão que absolve, que faz compreender também que tudo é inocência, pois tudo se encadeia numa mesma e ***única*** corrente perpétua do vir-a-ser (GIACOIA, 2012, pp. 152 1 53).

Uma vez apresentada a teoria da completa irresponsabilidade no primeiro volume de ***Humano, demasiado humano***, na segunda parte do segundo volume dessa obra, intitulada "O Andarilho e sua Sombra", especificamente, em seu aforismo 23, Nietzsche questiona a coerência entre os pressupostos da justificativa dos defensores do livre-arbítrio, ao direito de punir.

A despeito de o filósofo direcionar a sua crítica especificamente às "pessoas que julgam e punem por profissão", podemos asseverar com segurança que esse seu questionamento atinge a todos os teóricos do retributivismo penal. Isso porque, conforme já assentado anteriormente, o pensamento jurídico-filosófico dessa escola está alicerçado na "mitologia da liberdade" da vontade humana.

Nietzsche inicia MA/HH II AS 23 elencando os critérios de punibilidade adotados pelo retributivismo: a) Estabelecer se o réu é realmente responsável pelo ato criminoso; b) Se o réu tinha condições cognitivas para deliberar racionalmente; c) Se ele agiu com motivação específica; d) Se ele agiu conscientemente; e, por fim, e) Se ele o fez livre de coação. Segue-se, então, que o réu é considerado merecedor do castigo "por haver preferido os motivos piores aos melhores: os quais ele devia conhecer." Na ausência de tal conhecimento, o réu não pode ser considerado livre, tampouco responsável, a não ser quando sua eventual "***ignorantia legis"*** for fruto de uma negligência deliberada.

Portanto, nesse caso, ele merece ser punido porque escolheu ignorar o aprendizado da lei que deveria conhecer. Logo, "a negação intencional da melhor razão é o que se pressupõe no criminoso digno de punição". Aqui, Nietzsche apresenta a primeira contradição nessa linha de raciocínio:

Mas como pode alguém ser intencionalmente mais desarrazoado do que tem de ser? De onde vem a decisão, se os pratos da balança estão carregados de bons e maus motivos? Não do erro, portanto, não da cegueira, não de uma coação externa, tampouco de uma interna (considere-se, aliás, que a assim chamada "coação externa" nada mais é que a coação interna do medo e da dor). De onde?, pergunta-se sempre. A razão não deve ser a causa, porque não poderia se decidir contra os melhores motivos? (MA/HH II AS 23).

Não sendo a deliberação racional a causa da ação delituosa, já que a razão "não poderia se decidir contra os melhores motivos", então, torna-se necessário encontrar um pretexto para se afirmar o mérito da punição. É aqui que o auspício do livre-arbítrio vem à tona: "então o infrator é punido porque faz uso do 'livre-arbítrio', ou seja, porque agiu sem motivo, quando deveria ter agido por motivos." Ora, mas, justamente, a motivação racional está entre aqueles critérios de punibilidade, conforme apontado por Nietzsche, logo no início do aforismo. Logo, se uma ação é fruto da irracionalidade, então não há o que se falar em intencionalidade do agente. Por esse caminho, Nietzsche conclui:

> Aquilo que se pressupõe no criminoso digno de punição, que ele negou intencionalmente sua razão — justamente isso é anulado com a suposição do "livre-arbítrio". Vocês, partidários da teoria do livre-arbítrio, não podem punir, conforme seus próprios princípios não podem punir. Mas esses, no fundo, não passam de uma esdrúxula mitologia conceitual; e a galinha que os gerou, chocou seus ovos bem longe da realidade (MA/HH II AS 23).

A contestação nietzschiana ao livre-arbítrio da vontade humana possui o condão de turvar o horizonte do direito penal de cunho, eminentemente, retributivo. Em "O Andarilho e sua Sombra", o filósofo contrapõe-se, com certa ironia, contra os defensores do livre-arbítrio, desafiando-os a punir, não somente o criminoso, mas todo o conjunto de causas de uma ação humana considerada criminosa:

> Porém, se o passado de um homem é assim punido ou recompensado juntamente (isso no primeiro caso, em que a pena menor é uma recompensa), então se deveria recuar ainda mais e punir ou recompensar a causa desse ou daquele passado, quero dizer: pais, educadores, a sociedade, etc.; em muitos casos se verá, então, que de algum modo os juízes participam da culpa. É arbitrário parar no criminoso, quando se pune o passado: não se querendo admitir a absoluta escusabilidade de toda culpa, dever-se-ia parar em cada caso e não olhar para trás: ou seja, isolar a culpa e não mais relacioná-la com o passado absolutamente — se não, comete-se pecado contra a lógica. Vocês, "livre-arbitrários", deveriam antes tirar a conclusão necessária de sua teoria do livre-arbítrio, e ousadamente decretar: "Nenhum ato tem passado" (MA/HH II AS 24).

A dedução de que os defensores do livre-arbítrio não podem se arvorar no direito de punir, em conformidade com os seus próprios princípios, nos impõe as seguintes questões: ao refutar a justificativa retributiva do castigo, baseada na "esdrúxula mitologia conceitual" do mérito, da responsabilidade moral e do livre-arbítrio, Nietzsche se opõe a ***todas*** as possíveis justificativas para a imposição da pena? Seria, todavia, legítimo admitir que o filósofo deixa entreaberta uma fresta de possibilidade de justificação, se não retributiva, mas utilitarista do castigo?

ISBN 978-65-5360-182-6

Alice Medrado (2021), mesmo reconhecendo que, em Nietzsche, as práticas de condenação ou premiação do comportamento "poderiam ser reduzidas a um mínimo preservado apenas em razão de objetivos estritamente gerenciais, desacompanhadas do sentido moral (p. 72)", conclui que "o compromisso com a pauta imoralista extrai como consequência de primeira urgência o combate à cultura da punição, que pode ser resumido no que identificamos como um proto abolicionismo penal" (p. 132).

Por outro lado, para Oswaldo Giacoia Junior, a mera impossibilidade de justificação dos juízos de valor moral e de imputação não seria suficiente para atribuirmos a Nietzsche, sem nenhuma ressalva, o predicado de abolicionista. Isso porque, de acordo com a sua interpretação,

> podemos julgar, condenar e absolver os homens por suas ações. Mas, do ponto de vista da crítica de Nietzsche, tais julgamentos só podem ser extrinsecamente justificados, com base em razões e motivos cuja natureza não é ético-moral, mas utilitária, dentre os quais se destacam os ditames e as exigências incontornáveis dos costumes, da vida social, da convivência civilizada, enfim, as convenções e os maneirismos morais, políticos, sociais e jurídicos que nunca deixaram de cobrar seu preço inevitável. Numa palavra: as necessidades e as conveniências inerentes à camisa de força social, com suas convenções – ***as razões de utilidade social***. Assim, a justiça penal, por exemplo, só se justifica como meio de prevenção, intimidação ou pedagogia, não por razões ou fundamentos ético-morais (GIACOIA, 2012, pp. 153 e 154).

Acerca deste dilema, concordamos, pelo menos parcialmente, com ambos os comentadores. Ao menos, na nossa interpretação, a oposição de Nietzsche às justificativas do castigo com base na culpa e na responsabilidade moral, portanto, no retributivismo, são prevalentes e constantes ao longo dos períodos intermediário e tardio de sua filosofia moral. Por outro lado, as evidências textuais coligidas a partir da leitura dos dois volumes de ***Humano, demasiado humano***, nos autorizam questionar a consistência de uma defesa peremptória do filósofo, em relação às justificativas utilitaristas do castigo. Além disso, no bojo do afastamento de Nietzsche em relação às teorias do utilitarismo clássico, após a publicação de ***Humano***, conforme ficará demonstrado no capítulo seguinte[33], identificamos também a sua oposição crescente e definitiva às justificativas preventivas da punição, mais especificamente aquelas de teor dissuasório.

Seja como for, não resta dúvida de que existe uma posição conciliada, no âmbito da recepção da filosofia de Nietzsche, acerca de como a sua teoria da plena irresponsabilidade,

---

33 Ver Capítulo 2, página 52.

concernente às ações humanas, desautoriza qualquer fundamentação, minimamente legítima dos juízos jurídico e filosófico de imputação moral.[34]

Em consequência, ao se admitir a tese da total irresponsabilidade, suprime-se igualmente as justificativas epistêmicas para a atribuição de culpa moral. Por outro lado, no artigo intitulado ***The Innocence of Becoming: Nietzsche against Guilt***[35], Brian Leiter propõe que, para Nietzsche, esse o erro epistêmico não seria suficiente para justificar o ataque que o filósofo faz à doutrina do livre-arbítrio, às atribuições de culpa e responsabilidade moral, e à imposição do castigo retributivo. Afinal, conforme o próprio Nietzsche escreve em ***A gaia ciência*** 345[36]: "Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado." Ademais, Leiter identifica, também, uma agenda programática do filósofo alemão de restauração da inocência do vir-a-ser (***die Unschuld des Werdens***) que pretende eliminar do mundo a culpa e o castigo fundamentado na culpa. Conforme o intérprete estadunidense:

> A objeção de Nietzsche às práticas de atribuição de culpa e responsabilidade não é que suas suposições sejam falsas: elas são, com certeza, falsas, mas isso dificilmente define o valor dessas práticas. As verdadeiras razões para repudiar o livre-arbítrio, a culpa, a responsabilidade moral e a punição são consequencialistas e não simplesmente de caráter epistêmico (LEITER, 2019, p. 11). (Tradução livre)[37].

Em seguida, Leiter apresenta a sua interpretação de que essa agenda programática de Nietzsche visa, também, substituir o julgamento moral de certos comportamentos humanos por um modo de valoração, baseado na expansão do domínio de categorias diagnósticas estabelecidas por uma visão naturalista de causa e efeito. Contudo, de acordo com o intérprete estadunidense,

> o que nossos ouvidos modernos não querem admitir é que a expansão da ideia de causa e efeito naturais que obliterou, por exemplo, a censura moral das bruxas, poderia também comprometer a censura moral daquilo que agora consideramos como casos de mal ou de pecado (LEITER, 2019, p. 16). (Tradução livre)[38]

---

34 Ao se contrapor à imputação ***moral***, Nietzsche não está necessariamente se opondo contra toda forma de ***compensação*** pelo dano cometido a outrem, conforme é visto mais adiante (ver página 163).

35 LEITER, Brian. 2019. The Innocence of Becoming: Nietzsche against Guilt. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, **62**(1):70-92.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Doravante: FW/GC.

37 Original em inglês: ***"Nietzsche's objection to the practices of ascribing guilt and responsibility is not that its assumptions are false: they are, to be sure, false, but that hardly settles the value of those practices. The real reasons for repudiating free will, guilt, moral responsibility, and punishment are consequentialist and not simply epistemic in character."***

38 Original em inglês: ***"What our modern ears do not want to accept is that the expansion of the idea of natural cause and effect,***

ISBN 978-65-5360-182-6

Em resumo, há duas teses centrais, neste texto, escrito por Leiter. A primeira é que, ao considerar Nietzsche um filósofo consequencialista, o professor da Universidade de Chicago observa que o pensador alemão acredita que o argumento epistêmico não é suficiente para justificar a sua oposição às noções de livre-arbítrio, culpa e responsabilidade moral, bem como de punição baseada na culpa. A segunda, é que a substituição do modo de valoração moral por categorias naturais de causa e efeito servem ao propósito de ***restaurar a inocência do vir-a-ser***, redimindo e libertando os seres humanos de um ciclo de sofrimento que aumenta a miséria do mundo.

A partir das críticas implacáveis que Nietzsche faz à moral e à religião do cristianismo, apresentamos alguns esclarecimentos sobre o sentimento de culpa (***das Schuldgefühl***) e sua relação com o castigo. Em outras palavras, o foco da nossa análise repousará sobre a relação intrínseca desse sentimento com a justificativa retributiva do castigo, e acerca das suas consequências para a filosofia e a cultura.

1.2 Culpa e Castigo na Moral e Religião Cristãs

Em 1887, Nietzsche publica a sua ***Genealogia da moral***, em que o genealogista examina, detidamente, o tema da culpa (***Schuld***), mais especificamente, em sua Segunda Dissertação – "Culpa", "Má Consciência" e Coisas Afins.

De acordo com Ian Morrisson, em ***Nietzsche on Guilt: Dependency, Debt, and Imperfection***[39], nessa parte da obra, Nietzsche estaria mais preocupado com a "culpa existencial", a despeito de o genealogista tratar, também, sobre a "culpa reativa" (***reactive guilt***).[40] Não obstante, devemos ressaltar que, aqui, interessa-nos examinar, em particular, o sentimento de culpa reativa, também chamado de "remorso" (***Gewissensbiss***), uma vez que esse sentimento é, necessariamente, dependente da crença no livre-arbítrio, o que não ocorre em relação à culpa existencial.

Em um dos fragmentos póstumos, de outono de 1887[41], Nietzsche anuncia o que ele chama de os seus "cinco nãos", os quais se traduzem nos alvos principais da sua crítica aos ideais modernos.

which has obliterated, for example, the moral blameworthiness of witches, might also undermine the moral blameworthiness of what we now deem to be cases of evil or sin."

39 MORRISSON, Iain. 2018. Nietzsche on Guilt: Dependency, Debt, and Imperfection. ***European Journal of Philosophy***: 1-17.

40 Os termos "culpa existencial" e "culpa reativa" não são diretamente mencionados por Nietzsche. Essas categorias, cunhadas por Morrisson, servem ao propósito de diferenciação entre dois tipos distintos de culpa. O primeiro, a culpa existencial, refere-se ao sentimento de ***autodesprezo*** do homem por sua própria natureza, enquanto que o segundo, a culpa reativa, trata sobre o sentimento de ***remorso*** por ter agido de determinada maneira, quando acreditava ter sido possível agir de forma diferente. Mais à frente, voltamos a examinar esses dois tipos de sentimento de culpa (ver Seção 3.3, páginas 110 e 111).

41 NIETZSCHE, Friedrich. ***Fragmentos Póstumos***: Volume VI (1885-1887). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense

No primeiro deles, o filósofo destaca a sua "luta contra o ***sentimento de culpa*** e contra a imiscuição do conceito de ***pena*** no mundo físico e metafísico". Já o segundo "não" de Nietzsche refere-se à sua contundente oposição à moral "dogmática do cristianismo", uma vez que "a periculosidade do ideal cristão encontra-se em seus sentimentos valorativos" (NF/FP VI (1887) 10 [2]). Uma relação que pode ser estabelecida entre o primeiro e o segundo "não", da filosofia de Nietzsche, é que devemos justamente ao cristianismo "a inserção do conceito de culpa e de pena em todos os conceitos" (NF/FP VI (1887) 10 [7]). Isso significa que o relacionamento entre a culpa e o castigo – a pena como retribuição de culpabilidade – é fruto do modo de uma valoração moral do ideário cristão abraçado pela modernidade. Já no terceiro e quarto "nãos", em menções diretas ao filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, Nietzsche enuncia a sua luta contra o "Romantismo" e contra a "moralidade do sentimento de culpa cristão" (NF/FP VI (1887) 10 [2]). Certamente, nessas referências que faz a Rousseau, Nietzsche o toma como uma personagem que exacerba o processo de "***moralização excessiva*** de toda a filosofia e de toda avaliação até aqui" (NF/FP VI (1887) 10 [2]).

Por esta razão, nos permitimos fazer uma sucinta digressão para esclarecer o porquê de o genebrino ter sido escolhido por Nietzsche como uma espécie de representante cristão da filosofia moral, a partir do século XVIII.[42]

Roger Master, em *The Political Philosophy of Rousseau*[43], afirma que diversos estudiosos das obras do genebrino o consideram como um filósofo essencialmente cristão[44]. De fato, tanto a Profissão de Fé do Vigário Saboiano, no Capítulo IV de ***Emílio, ou da educação*** como os ***Escritos sobre a religião e a moral***, ambos de Rousseau, dão ampla margem para tal interpretação. Essas obras revelam também que o dualismo platônico exerce uma forte influência decisiva sobre o filósofo de Genebra.

Universitária, 2013. Doravante: NF/FP VI.

42 É incontestável, contudo, que uma das principais e mais contundentes críticas de Nietzsche à filosofia de Rousseau alberga questões políticas, particularmente, aquelas referentes ao princípio da igualdade, defendido enfaticamente pelo filósofo genebrino. Keith Ansell-Pearson confirma essa interpretação na obra em que o intérprete dedicou à relação entre os pensamentos de ambos os filósofos: ***Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche's Moral and Political Thought***. Nas palavras de Ansell-Pearson: "Um traço característico da leitura de Rousseau por Nietzsche, portanto, é que ela liga os ensinamentos de Rousseau indissoluvelmente ao 'espírito otimista' da Revolução Francesa. Em particular, ele associa Rousseau ao que ele chama de 'moralidade' da Revolução, ou seja, a doutrina da igualdade" (ANSELL-PEARSON, 1991, p. 32). (Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. ***Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche's Moral and Political Thought***. Cambridge: Cambridge University Press, 1991) (Tradução livre do original em inglês: "***A characteristic feature of Nietzsche's reading of Rousseau, therefore, is that it links Rousseau's teaching indissolubly with the 'optimistic spirit' of the French Revolution. In particular, he associates Rousseau with what he calls the 'morality' of the Revolution, meaning the doctrine of equality.***")

43 MASTERS, Roger. ***The Political Philosophy of Rousseau***, New Jersey: Princeton, 1968.

44 A bem da verdade, de acordo com o próprio Roger Marsters, tal interpretação não é compartilhada unanimemente pelos comentadores de Rousseau. Bernard Groethuysen, por exemplo, alega que o genebrino foi um filósofo ***e*** um cristão, mas não um filósofo cristão.

ISBN 978-65-5360-182-6

De acordo com Rousseau, Deus criou e conserva dois tipos de ***ordem do universo***: a ordem física, regida por leis naturais que são necessárias e imutáveis; e a ordem moral, governada por leis por ele criadas para regrar o comportamento dos seres humanos. Entretanto, para Rousseau, a vontade do homem é livre para obedecer ou desobedecer os preceitos morais da divindade.

Na voz do Vigário de Sabóia e a partir de pressupostos essencialmente metafísicos, o genebrino reafirma o livre-arbítrio da vontade humana. Na sua visão, Deus gravou os seus mandamentos morais nos corações dos homens e os dotou com uma alma racional e livre, além de vincular o prêmio da felicidade eterna ao cumprimento desses mandamentos.

Portanto, para o filósofo genebrino, o princípio de retribuição da justiça divina, fundamentado, justamente, no livre-arbítrio da vontade humana, garante, ainda que ***post mortem,*** o prêmio àqueles que obedecem as leis de Deus e a punição aos que desprezam seus mandamentos.

Assim, Rousseau enxerga em Deus o legislador, juiz e autoridade suprema, que retribui com a eterna felicidade aos bons e o castigo, também eterno, aos maus.[45]

Nietzsche, em sua ***Genealogia da moral***, denuncia que aquela expectativa retributiva – conforme defendida por Rousseau na esfera da justiça divina, isto é, a beatitude eterna dos bons e o sumo castigo dos danados –, revela-se como um tipo de vingança imaginária, no testemunho de um dos pais da Igreja: "Tomás de Aquino, o grande mestre e santo. '***Beati in regno coelesti***', diz ele, suave como um cordeiro, '***videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat'*** [Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação)" (GM I, 15); além de Aquino, o genealogista alemão recorre, também, às palavras de Tertuliano para evidenciar a expectativa do castigo eterno como retribuição da culpabilidade – a desejada bem-aventurança a ser alcançada tão somente no paraíso cristão do Reino de Deus:

> Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no

---

45 Tratamos o princípio de retribuição com maior profundidade em nossa dissertação de mestrado, onde exploramos três ideias distintas de justiça, em Rousseau: a justiça divina, a justiça universal e a justiça republicana. Nesse trabalho, identificamos que o princípio de retribuição encontra-se devidamente consolidado nas noções de justiça divina e republicana. Por outro lado, para o genebrino, ele é insuficiente no âmbito da justiça universal. Mesmo levando-se em conta o ***sentimento de remorso*** como uma espécie de punição natural, o seu caráter essencialmente subjetivo obstrui a possibilidade de um sistema seguro de sanções e castigos, nos limites da justiça universal (cf. BRANDÃO, Caius. ***Estudos das ideias de justiça no pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau***. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2015).

céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes (os governadores das províncias), perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! (GM I, 15).

Tal expectativa de júbilo, diante do espetáculo da ira de um Deus vingador, revela, na visão de Nietzsche, a imbecilidade do cristão comum:

> Se o cristianismo tivesse razão em suas teses acerca de um Deus vingador, da pecaminosidade universal, da predestinação e do perigo de uma danação eterna, seria um indício de imbecilidade e falta de caráter ***não*** se tornar padre, apóstolo ou eremita e trabalhar, com temor e tremor, unicamente pela própria salvação; pois seria absurdo perder assim o benefício eterno, em troca da comodidade temporal. Supondo que se ***creia*** realmente nessas coisas, o cristão comum é uma figura deplorável, um ser que não sabe contar até três, e que, justamente por sua incapacidade mental, não mereceria ser punido tão duramente quanto promete o cristianismo (MA/HH I 116).

No cristianismo, o desrespeito às lei divinas recebe o nome de "pecado" (***Sünde***): para Nietzsche, esta é a forma mais abjeta, doentia e virulenta do sentimento de culpa.

Em ***O anticristo***[46], o filósofo avalia que a invenção do pecado foi uma ardilosa estratégia do sacerdote cristão para organizar em torno de si sociedades, psicologicamente, doentes e carentes de redenção – "apenas o sacerdote redime". De acordo com Nietzsche: os pecados "são autênticas alavancas do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque" (AC 26). Dessa forma, o sacerdote torna-se uma espécie de salvador do rebanho envenenado pelo sentimento de culpa e de pecaminosidade. Além de criar as noções de culpa e de pecado que adoecem o rebanho, é o próprio sacerdote quem oferece aquilo que seria o único remédio possível para atenuar a dor dos sofredores, qual seja, a plena submissão aos dogmas e ditames da Igreja.

Entretanto, para o filósofo, a medicação sacerdotal não elimina a doença, mas tão somente a dor do sofredor (GM III, 17). Ainda sobre a culpa e o pecado nutridos pelo sacerdote acético, Nietzsche escreve:

> Que alguém se sinta "culpado", "pecador", não demonstra absolutamente que tenha razão para sentir-se assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são. Recorde-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes não duvidavam da existência de culpa; as "bruxas" mesmas não duvidavam – e no entanto não havia culpa (GM III, 16).

---

46 NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Doravante: AC.

ISBN 978-65-5360-182-6

Temos então que, de acordo com o genealogista, a existência do sentimento de culpa não é suficiente para comprovar que a culpa existe de fato. Na verdade, para o filósofo alemão, a moral e a religião cristãs carecem de qualquer contato com a realidade.

Em *O anticristo*, Nietzsche escreve que, no ideário cristão não há "nada senão ***causas imaginárias*** ('Deus', 'alma', 'Eu', 'espírito", 'livre-arbítrio' – ou também 'cativo'); nada senão ***efeitos imaginários*** ('pecado', 'salvação', 'graça', 'castigo', 'perdão dos pecados'); [...] uma ***teleologia*** imaginária ('o reino de Deus", 'o Juízo Final', 'a vida eterna')" (AC 15).

Dentre as "causas imaginárias", destacamos Deus e o livre-arbítrio; e dentre seus "efeitos imaginários", o pecado e o castigo. Já no âmbito da teleologia imaginária, temos o Juízo Final e a vida eterna – a qual, a depender do juízo e da vontade da divindade, será eternamente vivida no paraíso ou no fogo do inferno. Entretanto, para Nietzsche, as noções de prêmio e de castigo, enquanto retribuição divina, são gestadas com base em um mundo inteiramente fictício.

Devemos ressaltar, por outro lado, uma importante distinção que Nietzsche faz entre o cristão autêntico e o cristianismo que surge a partir do evangelho criado por Apóstolo Paulo. Em ***O anticristo***, lemos: "no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O 'evangelho' morreu na cruz. O que desde então se chamou 'evangelho' já era o oposto daquilo que ele viveu: uma "má nova", um disangelho" (AC 39).

O filósofo reconhece que, nesse evangelho que morreu na cruz, não se encontra os conceitos de culpa, castigo e recompensa. O significado da "boa nova", anunciada por Cristo, é justamente a abolição dos pecados. Ele não prometeu a beatitude, tampouco estabeleceu condições para se alcançá-la (AC 33).

Nietzsche ensina que teria sido o Apóstolo Paulo quem introduziu no ideário cristão as doutrinas do juízo final e da vida eterna – seja no paraíso ou no inferno – como retribuição divina: "E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a ***desavergonhada*** doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como ***recompensa***!..." (AC 41).

As obstinadas aversões de Nietzsche à moral e à religião cristãs se justificam, em grande parte, pela necessidade da filosofia em buscar o seu alicerce na realidade, em oposição à irrealidade e à ficção; em valorizar a vida – esta vida – tal como ela é, além de resgatar a inocência humana, em detrimento dos sentimentos de culpa e da sede por vingança.

Para o filósofo, o modo de valoração do cristianismo é essencialmente moral – uma interpretação moral do mundo que promove a decadência do homem, o ódio e o desprezo à vida.

Em *Aurora* 202, Nietzsche cita, ironicamente, um preceito do cristianismo para sugerir a completa eliminação das noções de culpa, vingança, pecado e castigo:

> Como seria aliviado o sentimento geral da vida, se juntamente com a crença na culpa nos livrássemos do velho instinto de vingança e olhássemos como sutil inteligência dos felizes o fato de bendizer seus inimigos, como o cristianismo, e fazer o bem aos que nos ofenderam! (MO/A 202).

A associação que Nietzsche faz do conceito de culpa com o "instinto de vingança" é um dos temas centrais para o esclarecimento dos argumentos do filósofo contra o retributivismo. Essa associação fica evidenciada na análise que o genealogista desenvolve no parágrafo 11 da Segunda Dissertação de sua *Genealogia da moral*, conforme vemos a seguir.

1.3 Oposição à Sacralização da Vingança: Interlocução entre Nietzsche e Dühring

A despeito dos esforços de alguns teóricos para desvincular as justificativas retributivas do castigo da mera avidez por vingança[47], não há como contornar este problema, na medida em que ele emerge a partir da tese de que a representação da ideia de justiça evolui de um desejo natural de vindita.

Tal teoria acerca da origem da justiça, defendida por Eugen Karl Dühring (1833-1921), foi severamente criticada na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, em que Nietzsche menciona a sacralização da vingança sob o nome de justiça (GM II, 11).

As referências de Nietzsche à tese de Dühring sobre a justiça nos oferecem a oportunidade de realçar e esclarecer alguns temas remanescentes, os quais dão sustentação à sua crítica em relação à teoria retributiva do direito penal.

Nascido em Berlim e contemporâneo de Nietzsche, Eugen Karl Dühring foi um filósofo e economista político com fortes tendências antissemita, nacionalista e socialista – embora fosse um crítico do marxismo (Brobjer, 2008)[48].

De forma geral, seu pensamento filosófico tinha um cunho positivista, influenciado principalmente por Schopenhauer, Feuerbach, e Comte. Dühring foi um crítico da metafísica, e a sua filosofia tendia a seguir os resultados das ciências naturais (Brobjer, 2008).

Em 1864, ele assumiu uma cátedra na Universidade de Berlim, onde lecionou por volta de uma década. Dühring publicou diversos livros, dentre eles, os mais conhecidos são: *Der*

---

47 Como exemplo de tais esforços, ver: NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981; MOORE, Michael. *Placing Blame: A Theory of Criminal Law*. Oxford: Oxford University, 1997; and Fletcher, George. *Rethinking Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 2000.

48 Brobjer, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context: an Intellectual Biography*. Chicago: University of Illinois Press, 2008.

ISBN 978-65-5360-182-6

Wert des Lebens: Eine philosophische Betrachtung (1865)[49]; e *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875)[50].

De acordo com Thomas Brobjer, "Dühring pode, com razão, ser considerado uma das influências filosóficas mais importantes de Nietzsche, embora já em 1875, quando Nietzsche começou a ler Dühring, Nietzsche parece ter estado mais em oposição do que de acordo com ele (Brobjer, 2008, p. 66)" (Tradução livre).[51]

O estudo realizado por Brobjer revela também que os livros de Dühring lidos por Nietzsche, com maior atenção, foram os já citados ***O valor da vida*** e ***Curso de filosofia***. Brobjer identificou extensas anotações nos exemplares dessas obras na Biblioteca Particular de Nietzsche, em Weimar. Nessas mesmas publicações, Dühring apresenta a sua teoria acerca da origem da justiça.

Em seguida, exploramos resumidamente o pensamento do filósofo de Berlim para, então, voltarmos a Nietzsche com sua crítica a Dühring.

No apêndice de ***O valor da vida***, intitulado "A Satisfação Transcendente da Vingança"[52], Dühring afirma que, no tocante às nossas representações teóricas, as ideias figuram em plano secundário. Para o professor de Berlim, são os impulsos e não as ideias que se colocam em primeiro plano como fundamento dessas representações. Em outras palavras, dos sentimentos naturais do homem evoluem um número de conceitos abstratos, como a noção de justiça, por exemplo. Seguindo essa cadeia argumentativa, Dühring escreve:

> Um caso particular nesse domínio é a ideia de retribuição, ou seja, a representação de uma forma de justiça futura. A concepção geral de justiça e com ela todos os conceitos particulares do direito possuem sua fundamentação última no impulso de retribuição, o qual, na sua forma mais elevada, se denomina vingança (Dühring, 2011, p. 124).

A tese de que a noção de justiça evolui de um sentimento natural de retribuição (*Vergeltung*) ou de vingança (*Rache*) representa, antes de mais nada e, independentemente, de uma avaliação do seu mérito, um ponto de inflexão da filosofia moral. Desde Platão, é a ideia do Bem que dá causa ao sentimento de justiça e fundamenta toda a filosofia moral.[53]

---

49 Dühring, Eugen. Der Werth des Lebens: Popular dargestellt. Leipzig: Fue's Verlag, 1865. Doravante: ***O valor da vida***.

50 Dühring, Eugen. ***Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung***. Leipzig: L. Heimann's Verlag, 1875. Doravante: ***Curso de filosofia***.

51 Original em inglês: "***Dühring can reasonably be regarded as one of Nietzsche's most important philosophical influences, although already by 1875, when Nietzsche began to read Dühring, Nietzsche seems to have been more in opposition to than in agreement with him.***"

52 Este texto foi vertido do original em alemão ao português, por Antonio Edmilson Paschoal, e publicado no Brasil em 2011. Cf. Dühring, Eugen. 2011. A Satisfação Transcendente da Vingança. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. ***Estudos Nietzsche***: **2**(1):123-138.

53 A exemplo do que vimos anteriormente, a filosofia moral de Rousseau toma como fundamento uma metafísica dualista de ascen-

Contudo, este movimento de rebeldia contra as explicações metafísicas da moral não teve origem com as obras de Dühring.

Além dos moralistas franceses e de teóricos do utilitarismo clássico, o próprio Nietzsche põe em curso um projeto de naturalização da moral, com a publicação de ***Humano, demasiado humano*** (ITAPARICA, 2013)[54].

Em relação à gênese da ideia de justiça, é importante observar que em seu livro ***Curso de filosofia***, Dühring escreve: "a injúria originalmente ocorrida, isto é, não a desencadeada por uma outra injúria que legitima/justifica a reação, é a injustiça mesma" (Dühring, 1875, p. 224) (Tradução livre)[55]. Isso significa que, de acordo com o filósofo de Berlim, do impulso de retribuição evolui, primeiro, a representação da injustiça (***Unrecht)*** e, por conseguinte, a representação de justiça (***Recht***).

Em ***O valor da vida***, Dühring escreve: "Todas as tentativas de tomar o conceito de justiça de forma direta, ou seja, sem a concepção prévia correspondente de injustiça, devem fracassar porque o dano hostil é a representação mais primária" (Dühring, 2011, p. 128).

Portanto, "essa reação [à injúria] se expressa primeiro internamente numa sensação reativa que também podemos chamar ressentimento e necessidade de retribuição ou antes, com a palavra forte que caracteriza decisivamente o verdadeiro fundamento natural, vingança." (Dühring, 1875, p. 224) (interpolação nossa) (Tradução livre)[56]. Nesta passagem, fica evidente que, para Dühring, a "necessidade de retribuição", ou seja, a sede por vingança é uma disposição natural do ser humano. É exatamente essa disposição natural para vingar uma injúria que ele identifica como sendo o sentimento de justiça (***Rechtsgefühl***).

Em um trecho de ***O valor da vida***, o professor de Berlim confirma esse entendimento: "O sentimento de justiça é essencialmente um ressentimento, um sentimento reativo, ou seja, pertence ao mesmo gênero de sentimento que a vingança" (Dühring, 2011, p. 124).

Mediante esta breve explanação sobre a tese genealógica da justiça de Dühring, podemos avançar agora com o exame de algumas de suas posições acerca do direito penal.

Em seu artigo ***Ressentiment, Revenge, and Punishment***[57], Robin Small observa que o filósofo berlinense opõe-se a dois distintos modelos justificatórios da sanção punitiva por

---

dência platônica e tomista. Para o filósofo de Genebra, a ***justiça*** é um arquétipo absoluto, e Deus é a sua única fonte.

54 Sobre o projeto nietzschiano de naturalização da moral, ver páginas 55 a 59. Também, cf. ITAPARICA, André. 2013. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano, Demasiado Humano. ***Dissertatio,*** **38**:57-77.

55 Original em alemão: „*Die Verletzung, welche ursprünglich eingetreten, d. h. nicht selbst durch eine andere zur Rückwirkung berechtigende Verletzung hervorgerufen ist, ist eben das Unrecht selbst.*"

56 Original em alemão: „***Diese Rückwirkung äussert sich zunächst innerlich in einer Rückempfindung, die wir auch Ressentiment und Vergeltungsbedürfniss oder, mit dem starken, den wahren Naturgrund entschieden bezeichnenden Wort, gradezu Rache nennen können***."

57 SMALL, Robin. 1997. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique. ***Utilitas***, **9**(1):39-58.

ISBN 978-65-5360-182-6

considerá-los inadequados, a saber: o formalista ou deontológico e o consequencialista ou utilitarista.

O modelo formalista do direito punitivo é, tradicionalmente, representado pela lei de talião – olho por olho, dente por dente. No âmbito dessa justificativa formalista, a realização da justiça se dá por meio de uma equivalência ou simetria entre uma ofensa e sua correspondente punição (SMALL, 1997).

Contudo, para Dühring, o castigo equivalente ou simétrico à ofensa não seria suficiente para a satisfação da ânsia de vingança, tampouco, para a restauração da igualdade entre as partes em contenda e, consequentemente para a realização da justiça. Em referência à obra ***Curso de filosofia***, Robin Small observa o seguinte sobre a objeção de Dühring ao modelo formalista:

> Dühring contesta que isso [o modelo formalista] seja suficiente. Ele escreve: "A imposição do mesmo dano, ou um dano correspondente em magnitude, não é de forma alguma suficiente para restaurar a igualdade." Quando esta restrição arbitrária é imposta no âmbito da punição, o sofrimento justo e o injusto são tratados como a mesma coisa. Oportunamente, observa Dühring, o impulso natural de vingança não se limita à magnitude da ofensa: normalmente vai além, e com razão, em sua opinião. Pois, "apenas com um excedente de reação visível é que a injustiça como tal é realmente tratada". O que a "***lex talionis***" considera é apenas o aspecto externo e visível do crime. O verdadeiro problema é a intrusão indevida de uma vontade no domínio de outra, um fato que não pode ser simplesmente identificado com eventos observáveis. Consequentemente, a solução é negar a vontade ofensiva, mas isso não pode ser alcançado simplesmente por uma reação de igual magnitude. "A quantidade de dano que uma expiação adequada requer, ou seja, a satisfação da vingança, deve ser maior que o dano cometido e, em particular, a força dirigida contra a vontade do transgressor deve mais do que compensar a falta de consideração pelos outros, demonstrada por essa vontade no crime" (SMALL, 1997, p. 42). (Tradução livre)[58].

Por outro lado, Small ressalta que essa oposição de Dühring à justificativa formalista do castigo não significa que o filósofo concorde em conduzir o impulso de vingança com

58 Original em inglês: ***"Dühring objects that this does not go far enough. He writes: 'The infliction of the same harm, or one corresponding in magnitude, is not at all sufficient to restore equality.' When that arbitrary restriction is imposed on the scope of punishment, just and unjust suffering are treated as the same thing. Fortunately, Dühring observes, the natural drive for revenge does not limit itself to the magnitude of the offence: it normally goes further, and rightly so, in his opinion. For 'only with a surplus of visible reaction is injustice as such actually dealt with.' What the 'lex talionis' considers is only the outward, visible aspect of the crime. The real problem is the wrongful intrusion of one will into the domain of another, a fact which cannot be simply identified with observable events. Accordingly, the solution is to negate the offending will, but this cannot be achieved simply by a reaction of equal magnitude. 'The amount of harm which an adequate atonement, i.e. satisfaction of revenge, requires must be greater than the harm committed, and in particular, the force directed against the will of the wrongdoer must more than outweigh the lack of regard for others shown by that will in the crime.'"***

rédea livre. Isso, porque a sede por vingança pode ir longe demais, podendo ocasionar novas injustiças.

Para Dühring, os sentimentos são dificilmente mensuráveis e podem variar em intensidade de acordo com cada pessoa. Além disso, o ressentimento causado por um dano em particular pode vir a ser potencializado por hostilidades anteriores à violação em tela.

Por tais motivos, o filósofo berlinense defende que a vingança não seja imposta, diretamente, pelas vítimas, enquanto pessoas privadas, cabendo à sociedade o direito de estabelecer o castigo mais adequado ao dano em questão (SMALL, 1997).

Quanto ao modelo utilitarista do direito punitivo, o qual Dühring chama de "sistema terrorista" (***terroristische System***), é caracterizado nos seguintes termos:

Por outro lado, procura-se por uma razão verdadeiramente material para a sanção penal pública e por essa direção caminha-se, como era de se esperar, sobre uma simples proposição de finalidade. A prevenção de ferimentos por meio da intimidação deveria ser o único aspecto em função do qual seria concebido o exercício da justiça (Dühring, 2011, p. 125).

A despeito de reconhecer o efeito dissuasório ao cometimento de novas violações, Dühring opõe-se ao modelo utilitarista, porque ele não tem o condão de satisfazer a demanda por justiça. Além disso, embora qualquer ato de justiça possa gerar um efeito intimidador, nem toda dissuasão traduz-se num ato de justiça.

De acordo com Dühring, a justiça punitiva, mesmo em sua forma ideal, não passa de mera organização pública da vingança. Sendo assim, ele conclui que mesmo que o medo da vingança possa inibir eventuais violações, tal consequência não é, na verdade, o real objetivo da vingança. Em outras palavras, para Dühring, objetivo da vingança é a consumação da justiça (SMALL, 1997).

> Por meio do direito penal, o professor de Berlim pretende comprovar a corretude do princípio de justiça por ele postulado – qual seja, de que "jamais algo diferente da contenção de uma violação poderia ser o conteúdo de um conceito de justiça" (Dühring, 2011, p. 128). Daí, conclui-se que o princípio de justiça – o sentimento reativo de vingança – sempre pressupõe uma violação. Para Dühring, isso ocorre porque "somente na medida em que uma falta de respeito ou a perturbação a um estado de coisas ou de relações fosse uma violação, o conceito relativo àquele estado ou mais ainda, à ideia de não perturbação de tal estado corresponderia ao verdadeiro conceito de justiça" (Dühring, 2011, p. 128). Conforme observado por Oswaldo Giacoia Junior, em ***Nietzsche: o humano como memória e como promessa***[59]:
> Em sua reconstituição das origens do direito penal, Dühring toma como modelo a mecânica racional de Newton, recorrendo especialmente ao princípio

---

59 GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

ISBN 978-65-5360-182-6

da proporcionalidade entre ação e reação, ao mesmo tempo em que procura adaptar para o campo do direito as hipóteses físicas sobre leis da conservação de energia no interior dos sistemas. Assim, a propósito do surgimento dos castigos escreve ele: "Com a mesma necessidade com que ocorre a reação a uma ação mecânica, assim também a lesão espontânea e hostil tem por resultado o ressentimento, e com isso o aguilhão da vingança. O impulso para se vingar da lesão sofrida é manifestadamente também uma disposição da natureza atuando em função da autoconservação" (GIOACOIA, 2013, p. 75).

Giacoia ressalta o esforço de Dühring para revestir de cientificidade o tratamento ideológico do sentimento reativo de vingança, como se ele fosse uma ***disposição natural*** do ser humano. Aqui, o ponto de apoio de Giacoia é justamente as severas objeções de Nietzsche à tese de Dühring sobre a gênese da justiça.

Todavia, antes de avançarmos com o exame da interlocução que Nietzsche faz com Dühring, na Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral***, seria mais prudente investigarmos o tema da vingança mais detidamente. No aforismo 33 de O Andarilho e sua Sombra, em ***Humano, demasiado humano II*** – portanto, por volta de quase uma década antes da publicação da ***Genealogia da moral***, o filósofo prussiano dedica um aforismo inteiro para elucidar a distinção conceitual entre dois tipos de vingança.

Passemos, então, ao exame desse aforismo.

> Elementos da vingança. — A palavra "vingança" é falada tão rapidamente: quase pareceria que não pode conter senão uma só raiz conceitual e de sentimento. E ainda agora há o empenho de encontrar essa raiz: tal como nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra "valor" uma unidade assim e de procurar o conceito-raiz original de valor. Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas! Assim também, "vingança" é ora isso, ora aquilo, ora algo bastante composto (MA/HH II, AS, 33).

De fato, quando vertida à língua materna do filósofo alemão, o termo "vingança" é pronunciado rapidamente, porque possui somente duas sílabas – ***Rache***. Nietzsche salienta que qualquer tentativa de encontrar somente uma raiz conceitual, na origem da palavra "vingança", será infrutífera. Afinal, conforme o etimologista, as palavras são como "bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas".

Em relação à vingança, há ao menos dois sentidos que podem ser atribuídos ao termo, a depender das expectativas daqueles que praticam o ato de se vingar. Nos termos de Nietzsche:

> Distingamos, primeiro, esse contragolpe defensivo que quase involuntariamente desferimos, também contra objetos inanimados que nos feriram

ISBN 978-65-5360-182-6

(contra máquinas em movimento, por exemplo): o sentido de nosso gesto é estancar a injúria, fazendo a máquina parar. Para alcançar isso, às vezes a força do contragolpe tem de chegar ao ponto de destroçar a máquina; mas, se essa é forte demais para poder ser destruída imediatamente pelo indivíduo, ainda assim ele desfere o golpe mais forte de que é capaz — como que numa tentativa derradeira. Da mesma forma nos comportamos com pessoas que nos causam dano, ao sentirmos diretamente o dano; querendo-se chamar isso de ato de vingança, assim seja; mas considere-se que apenas a ***autopreservação*** pôs aí em movimento seu mecanismo de razão, e que, no fundo, não pensamos na pessoa danosa, mas apenas em nós mesmos: agimos desse modo ***sem*** querer causar dano em troca, apenas para ***escapar*** sãos e salvos (MA/HH II, AS, 33).

Portanto, o primeiro sentido conferido à vingança, refere-se à expectativa de conter ou previr um dano, num contragolpe quase involuntário e em legítima defesa, o qual é um efeito do impulso de autopreservação (***Selbsterhaltung***). Nesse caso, a força do contragolpe será proporcional ao medo de um segundo golpe, na tentativa de evitá-lo. A ação que resulta desse impulso ativo de autopreservação não requer a capacidade de reflexão ou de abstração para se realizar, tampouco requer o sentimento reativo de ***querer ferir***. Como se poderia dizer: – Agi pensando no meu próprio bem, não no mal da pessoa ou daquilo que me causou danos. Não feri, porque queria ferir de volta, mas para me autopreservar em legítima defesa –. Para efeito de mera identificação, chamamos de "vingança natural"[60] este primeiro tipo de vingança.

Vejamos agora como Nietzsche descreve o segundo sentido para o termo "vingança":

É preciso ***tempo*** para transferir o pensamento de nós mesmos para o adversário e imaginar como ele pode ser atingido mais certeiramente. Isso ocorre no segundo tipo de vingança: seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro; queremos ferir (MA/HH AS 33).

Esse segundo tipo de vingança revela características completamente distintas daquele primeiro. Aqui, se poderia dizer: – Busquei saciar a minha vingança, almejando ferir de volta quem me injuriou. Agi não para me autopreservar, mas para retribuir o dano que sofri –. Além de querer ferir, esse sentido de vingança pressupõe "uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro". O contra-ataque está voltado não para o presente ou para o futuro, como nos casos de contenção ou prevenção de danos, mas para trás, isto é, ao passado, quando ocorreu a primeira violação.

---

60 Em GM II, 13, Nietzsche menciona o "estado natural da vingança" para referir-se ao castigo reivindicado como privilégio por linhagens poderosas.

ISBN 978-65-5360-182-6

Nesse caso, a força do contragolpe será proporcional ao dano sofrido (olho por olho, dente por dente). Aqui, a expectativa de vingança não é motivada pelo impulso ativo de autopreservação, mas pelo afeto reativo do ressentimento. Em contraposição à "vingança natural", chamamos de "vingança espiritualizada" este segundo tipo de ***vendetta***[61]. Vale notar que esse é o sentido de vingança utilizado por Dühring em sua teoria sobre a origem da justiça.

Já na parte final de MA/HH AS 33, Nietzsche explica sobre a união dos dois elementos da vingança, particularmente no caso de castigos judiciais:

> Portanto: toda pessoa se vinga, a menos que não tenha honra ou tenha muito desprezo ou muito amor por aquele que a prejudica e ofende. Ainda quando se dirige aos tribunais, deseja a vingança como pessoa privada: mas, ***além disso***, como membro pensante e previdente da sociedade, quer a vingança da sociedade contra alguém que não a ***honra***. Assim, mediante o castigo judicial é ***reparada*** tanto a honra privada como a honra social: ou seja — castigo é vingança. — Sem dúvida, nele também há aquele outro elemento da vingança primeiramente apresentado, na medida em que através dele a sociedade visa sua ***autopreservação*** e inflige um contragolpe em ***legítima defesa***. O castigo pretende evitar ***mais*** danos, pretende ***intimidar***. Desse modo, os dois elementos distintos da vingança se acham realmente unidos no castigo, e talvez seja isso o que mais contribui para manter a mencionada confusão conceitual, graças à qual a pessoa que se vinga geralmente não sabe o que realmente quer (MA/HH AS 33).

Em resumo, para o filósofo, os dois elementos distintos da vingança são: na vingança natural, a expectativa de ***conter*** um dano imediato ou ***dissuadir*** contra novas injúrias; na vingança espiritualizada, ***o desejo de retribuir*** o dano com a finalidade de restaurar a honra privada ou social. Mas, quando há uma intermediação do Estado entre as partes em contenda, esses dois elementos da vingança podem se encontrar reunidos no castigo judicial.

Nietzsche então conclui que todo castigo judicial é uma forma de vingança. Vale lembrar que os elementos definidores dos dois sentidos da "vingança" apontados pelo filósofo – contenção ou dissuasão e retribuição – também servem como justificativas ao chamado direito de punir.

---

61 Na Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***, em alusão à avidez de vingança de um povo escravizado e impotente (os judeus) contra os seus poderosos senhores (os romanos), Nietzsche faz referência ao "ato ***da mais espiritual vingança***", fruto do ressentimento. Nas próprias palavras do filósofo: "na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra "os nobres", "os poderosos", "os senhores", "os donos do poder", é remotamente comparável ao que os ***judeus*** contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato ***da mais espiritual vingança***. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal" (GM I, 7).

A distinção entre a vingança natural e a vingança espiritualizada é retomada por Nietzsche na ***Genealogia da moral***. Em sua Primeira Dissertação, o filósofo atribui ao sacerdote ascético a façanha de haver criado e disseminado a moral dos ressentidos, fracos, doentes e escravos, como forma "da mais espiritual vingança" contra os poderosos senhores que os subjugavam.[62] Para Nietzsche, tudo torna-se mais perigoso nas mãos do sacerdote ascético, até mesmo o desejo de vingança. Foi com o florescimento deste tipo inferior que a alma do homem adquiriu profundidade e "tornou-se má" (GM I, 6).

É importante observar que o sentimento de maldade não está presente na vingança natural. Por outro lado, na vingança espiritualizada concebida pelo povo sacerdotal, esse sentimento de querer ferir de volta é instigado pelo sacerdote e largamente difundido justamente entre os fracos e ressentidos que se veem impossibilitados de agir para conter e prevenir novos danos. A eles "é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação". Assim, "o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – ***in effigíe***, naturalmente – o seu adversário" (GM I, 10).

De acordo com o filósofo, esta incapacidade de obter reparação, por meio da "verdadeira reação, a dos atos", é a grande responsável pela exacerbação do sentimento de ódio que os fracos e ressentidos acumulam contra seus opressores, fazendo emergir o "espírito da vingança sacerdotal" (GM I, 7). Na Terceira Dissertação, Nietzsche penetra ainda mais fundo na psicologia da vingança espiritualizada:

> Mas a diferença é fundamental: em um caso quer-se prevenir mais lesões, no outro caso quer-se ***entorpecer***, mediante uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante – para isto necessita-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua exaltação, um bom pretexto qualquer (GM III, 15).

Para entorpecer sua dor cada vez mais insuportável, o sofredor busca instintivamente "um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou ***in effigie*** [simbolicamente]" (GM III, 15). Alheios à verdadeira causa fisiológica de seu sofrimento, os ressentidos raciocinam assim: "Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal" (GM III, 15).

Então, além de pressupor a reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro, com esse tipo de vingança há a necessidade de se encontrar um agente

---

62 Na Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***, Nietzsche explica o surgimento do processo de espiritualização da vingança a partir da articulação de argumentos históricos, psicológicos e fisiológicos, com os quais o genealogista cria as tipologias "senhor" e "escravo". Sobre esse ponto, ver páginas 95 e 96, na Seção 3.1.

ISBN 978-65-5360-182-6

responsável, nos termos de Nietzsche, "um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou ***in effigie*** [simbolicamente]" (GM III, 15).

É razoável supor como esta noção de "agente culpado" está diretamente relacionada à ideia de livre agência. Assim sendo, identificamos que a crença na doutrina do livre-arbítrio é mais um dos elementos que compõe a vingança espiritualizada dos ressentidos, ao passo em que ele se encontra ausente na vingança natural reivindicada pelos fortes e poderosos.

Quando passamos, efetivamente, ao exame das críticas de Nietzsche à tese de Dühring sobre a origem da justiça, é importante mantermos em mente estes dois tipos distintos de vingança.

Na ***Genealogia da moral***, particularmente, no parágrafo 11 da Segunda Dissertação, o filósofo prussiano faz menções pouco amistosas ao nome de Dühring. Entretanto, conforme adverte Edmilson Paschoal (2014)[63], devemos evitar confundir uma estratégia argumentativa com alguma forma de leviandade do filósofo.

Paschoal explica que, neste caso, a estratégia de Nietzsche é se servir de Dühring como uma poderosa lente de aumento para criticar a moral do ressentimento. Nos parece que, sob essa mesma lente de aumento nietzschiana, Rousseau foi acusado de agravar o processo de moralização da filosofia e Dühring, de moralização da ciência. Vejamos, portanto, o que escreve Nietzsche sobre a pretensa "eqüidade científica" de Dühring, ao desenvolver a sua teoria genealógica da justiça:

> Quanto a este último ponto, eu não teria em absoluto o que objetar: tendo em vista o problema biológico no seu todo (em relação ao qual o valor desses afetos foi até hoje subestimado), isto me pareceria até mesmo um ***mérito***. O que gostaria de sublinhar é a circunstância de que essa nova nuance de eqüidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento. Pois essa "eqüidade científica" de pronto se detém e dá lugar a inflexões de parcialidade e inimizade mortal, quando se trata de um outro grupo de afetos que são, me parece, de valor biológico bem mais elevado que os reativos, e portanto mereceriam ser ***cientificamente*** avaliados e muito estimados: os afetos propriamente ***ativos***, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim. (E. Dühring, ***Valor da vida***, ***Curso de filosofia***, e no fundo em todas as suas obras.) (GM II, 11).

A despeito de reconhecer o mérito do filósofo berlinense ao endereçar o problema da ideia de justiça sob o ponto de vista biológico, Nietzsche faz uma importante ressalva: a

---

63 PASCHOAL, A. Edmilson. ***Nietzsche o ressentimento***. São Paulo: Humanitas, 2014.

suposta equidade científica de Dühring sorrateiramente desaparece, quando ele considera os afetos ativos.

Em seu lugar, surgem a "parcialidade e inimizade mortal" contra esse grupo de afetos, os quais, para Nietzsche, são "de valor biológico bem mais elevado que os reativos". Para filósofo de Röcken, os afetos ativos são muito mais dignos de ser "***cientificamente*** avaliados".

Dühring, ao contrário, os desconsidera, ao teorizar sobre a origem da justiça, priorizando tão somente os sentimentos da vítima, ou seja, os afetos reativos.

Na avaliação de Nietzsche, esta primazia de Dühring aos afetos reativos é fruto do espírito do ressentimento que deu azo à moral judaico-cristã[64], a qual teria se imiscuído no pensamento do professor de Berlim, induzindo-o ao erro.

No âmbito da tipologia fisiopsicológica de Nietzsche, existem ao menos dois tipos de homem: o homem ativo (***aktive Mensch***) e o homem reativo (***reaktive Mensch***). O homem ativo é aquele dotado de constituição física e saúde vigorosas, as quais lhe proporcionam uma condição favorável para a "guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente". Já para o homem reativo, "a guerra é mau negócio!" (GM I, 7), porque ele é fraco e impotente.

A outra característica importante que os diferencia é a forma como cada tipo orienta a economia de suas forças instintuais. O sentido dessas forças em um homem ativo é orientado para fora, ou seja, para a satisfação de seus impulsos. Já no homem reativo, justamente por causa de sua fraqueza e impotência, o sentido de suas forças instintuais é obrigado a voltar-se para dentro, não para a realização, mas para a contenção dos próprios impulsos, dando causa à sua má consciência[65].

É a partir da perspectiva dessa fisiopsicologia que o genealogista retifica a compreensão de Dühring de que "a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo"

---

64 Em ***Nietzsche e o ressentimento***, Antonio Edmilson Paschoal ensina que, para Nietzsche, o ressentimento deve ser considerado tanto como um fenômeno individual como social. Com base na ***Genealogia da moral***, Paschoal escreve: "é com a 'rebelião escrava da moral' (GM 17; KSA 5, p. 268) que o ressentimento se tornou dominante no Ocidente, deixando de ser perigoso apenas para o homem exausto e tornando-se uma ameaça também para aqueles que são saudáveis e, assim, para o os homens em geral. Tem-se, então, a paradoxal manifestação da ***força*** do ***fraco***, num empreendimento que foi vitorioso no conflito que marcou a civilização ocidental. Um dístico desse conflito, segundo Nietzsche, seria o confronto entre Roma e Judeia, sendo os romanos o protótipo dos 'fortes e nobres' enquanto os judeu corresponderiam ao 'povo sacerdotal do ressentimento ***par excellence"***' (PASCHOAL, 2014, p. 67). Assim, o espírito do ressentimento floresce com o povo judeu, escravizado pelos poderosos romanos. Ainda de acordo com Paschoal, "o ressentimento expressa uma ***não reação*** [...] Desprovido da autêntica reação, a dos atos, aquele homem debilitado torna-se refém dos próprios sentimentos contidos, que produzem nele uma espécie de auto-envenenamento". É neste sentido que o ressentimento é considerado por Nietzsche como a doença mais perniciosa que já existiu. Na ***Genealogia da moral***, o filósofo escreve: "A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação" (GM I, 10).

65 Sobre a origem da má consciência, ver páginas 103 a 106, da Seção 3.3.

ISBN 978-65-5360-182-6

(GM II, 11). Para Nietzsche, "o ***último*** terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do' sentimento reativo!" (GM II, 11).

Para justificar essa assertiva, ele argumenta:

> O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho ***mais livre***, a consciência ***melhor***: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da "má consciência" – o homem do ressentimento! Afinal, consultemos a história: a qual esfera sempre pertenceu até agora a administração do direito, e também a própria exigência de direito? A esfera dos homens reativos, talvez? Absolutamente não; mas sim à dos ativos, fortes, espontâneos, agressivos. Historicamente considerado, o direito representa – seja dito para desgosto do já mencionado agitador (o qual faz ele mesmo esta confissão: "a doutrina da vingança atravessa, como um fio vermelho da justiça, todos os meus trabalhos e meus esforços") – justamente a luta ***contra*** os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do ***pathos*** reativo e impor um acordo (GM II, 11).

O ponto central nessa passagem é a afirmação de que a história revela a preponderância dos homens ativos na "administração do direito", bem como, na "própria exigência de direito". Isso significa, então, que a noção de justiça foi originalmente criada pelos homens ativos, como mecanismo para reprimir os sentimentos de vingança dos ressentidos – "os desregramentos do ***pathos*** reativo", viabilizando o estabelecimento de um acordo entre os agressores e suas vítimas. Neste sentido, a justiça traduz-se, portanto, como um meio do poder mais forte para dirimir a afluência dos sentimentos reativos (***reaktiven Gefühls***) entre os mais fracos.

Dessa forma, pretende-se substituir a sede das vítimas por vingança pelo restabelecimento da paz e da ordem, viabilizando compromissos entre as partes em disputa, ou normatizando "certos equivalentes de prejuízos" com vistas à reparação.

Por conseguinte, o ressentimento dos agredidos deixa de ser dirigido aos seus agressores para voltar-se contra a própria norma.

Em oposição ao entendimento de Dühring de que a noção de justiça, como também os conceitos particulares do direito evoluem do "sentimento de estar-ferido" (GM II, 11), para Nietzsche, a justiça evolui das relações de poder relativamente equânimes entre os homens ativos e poderosos.

No Prólogo da ***Genealogia moral***, o filósofo descreve a gênese histórica da justiça "como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito)" (GM, Prólogo, 4).

Mais à frente, na Segunda Dissertação, Nietzsche escreve que a justiça "é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de 'entender-se' mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si" (GM II, 8).

Portanto, em lugar de buscar a gênese da justiça a partir do ***pathos*** do ressentimento nos homens do tipo reativo – como teria feito Dühring –, Nietzsche reivindica o protagonismo dos tipos ativos como substrato para o desenvolvimento da concepção original de justiça, mediante a negociação em contratos, acertos de contas e compromissos entre si.

O propósito em relevo é o benefício mútuo entre as partes e não a satisfação do desejo de vingança, nutrido unilateralmente sob o ponto de vista da vítima.

A acepção de que a origem da ideia de justiça nasce a partir de um acordo vantajoso para ambas as partes, ou para a comunidade como um todo, já se encontra presente em ***Humano, demasiado humano***, especificamente, no aforismo intitulado "Origem da Justiça" (***Ursprung der Gerechtigkeit***), onde o filósofo escreve:

> A justiça (eqüidade) tem origem entre homens de aproximadamente ***o mesmo poder***, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e mélios) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a ***troca*** é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. Do mesmo modo a gratidão. — A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: "por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?" (MA/HH 92).

Desse modo, quando homens de poder mais ou menos igual se deparam com o cenário em que a contenda entre eles inevitavelmente resultaria em prejuízo a todos os envolvidos, sem a garantia de que qualquer uma das partes pudesse alcançar seu objetivo, surge então o entendimento de que as pretensões de cada lado deveriam ser negociadas.

Para Nietzsche, essa disposição de acomodação mútua caracteriza a ***troca*** como elemento essencial no nascedouro da justiça.

ISBN 978-65-5360-182-6

O comentário de Patrick Wotling, em seu artigo intitulado ***Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche***[66], lança luz sobre o elemento da troca, na tese genealógica da justiça postulada por Nietzsche:

> Antes de tudo, a constituição da justiça garante a generalização da ideia de compensação possível ou a eliminação da ideia de exceção. É a partir do momento onde se impõe a ideia de que nada é sem preço, de que nada é sem medida ou sem equivalente, que nenhuma perda, tão dolorosa que ela possa ser, que nenhum ato, tão grave que ele seja, não são definitivamente irreversíveis – é a partir deste momento que é posta a condição essencial da justiça, que, primeiramente, reestabelece a ideia de universalidade da troca no interior de uma determinada comunidade, de modo que, para toda situação de ataque, de danos, de conflito, seja possível encontrar um arranjo. Deve-se insistir nesta situação que constitui uma verdadeira condição de possibilidade: o início da justiça garante a universalização da relação contratual, como assevera, aliás, o final do § 8 da segunda dissertação da Genealogia da moral: "cada coisa tem seu preço" (GM/GM II 8, KSA 5.298-300, trad. RRTF). Noutros termos, a criação de um sistema de equivalências e de compensações – a regulação das trocas – é o terreno no qual vai se desenvolver, em certas condições, um processo original (WOTLING, 2013, pp. 210 e 211).

Destarte, o antigo paradigma de que "cada coisa tem seu preço" era um entendimento que estabelecia as condições de possibilidade para que todo e qualquer dano pudesse ser compensado.

Esse "sistema de equivalências e de compensações" viabilizava uma acomodação entre as partes em disputa que as beneficiava mutuamente, como também favorecia a comunidade como um todo.

Entretanto, em MA/HH 92, o filósofo reconhece que, em sua origem, além de intercâmbio (***Austausch***), a justiça era também retribuição (***Vergeltung***).

Nietzsche esclarece que, no seu ver, há os dois sentimentos que originalmente pertencem ao domínio da justiça: vingança (***Rache***) e gratidão (***Dankbarkeit***). Ora, tanto o sentimento de vingança quanto o de gratidão representam modos de retribuição.

No caso da vingança, retribui-se o mal com o mal e, no caso da gratidão, retribui-se o bem com o bem. Portanto, há neste aforismo dois sentidos distintos para o termo "retribuição", associados pelo filósofo à origem da justiça: vingança e gratidão.

Aqui, contudo, não poderíamos deixar de observar um possível acréscimo de elementos de análise no pensamento de Nietzsche, em relação à presença da vingança na origem da

---

66 WOTLING, Patrick. 2013. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, **32**:203-232.

justiça. Pois, ao confrontar o pensamento de Dühring na ***Genealogia da moral*** – portanto, oito anos após a publicação do primeiro volume de ***Humano, demasiado humano***, o filósofo prussiano afirma que "o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!" (GM II, 11).

Por outro lado, uma interpretação alternativa seria a de que o sentido do termo "vingança" utilizado por Nietzsche em MA/HH 92 refere-se não ao sentimento reativo da vingança espiritualizada, mas sim à vingança natural, esta, motivada pelo impulso ativo de autopreservação.

Seja como for, acreditamos ser seguro afirmar que Nietzsche concordaria com a tese de que o ressentimento se fez presente na gênese de pelo menos um determinado tipo de justiça – a justiça punitiva do homem de tipo escravo.

Conforme Guy Elgat argumenta, em sua obra intitulada ***Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals***[67]:

[...] o ressentimento, em sua essência, envolve um desejo de vingança, de revidar a causa percebida de seu desprazer. O desejo de punir o outro, assim poderia ser tratado, é o resultado do ressentimento em operação: quando desejamos punir alguém por nos ferir de alguma forma, somos motivados pelo ressentimento. [...] esse desejo de punir está presente na justiça punitiva. Mais especificamente, a própria inteligibilidade da ideia que informa a justiça punitiva, a ideia, a saber, que punir o transgressor por seu ato é justo, deriva do ressentimento: não fosse por esse impulso retaliatório, a própria noção de que a punição poderia ser uma resposta justa a um delito de algum tipo nunca faria sentido para nós. A própria inteligibilidade da justiça punitiva se alimenta da psicologia profundamente arraigada do ressentimento. A punição como forma de justiça só faz sentido para nós porque somos criaturas vingativas movidas (ocasionalmente) pelo ressentimento. Nesse sentido, o ressentimento está na origem da justiça punitiva (ELGAT, 2017, p. 20). (Tradução livre)[68].

À tese de que "o ressentimento está na origem da justiça punitiva", acrescentamos a nossa compreensão de que o sentimento reativo de vingança não está na origem de toda

---

67 ELGAT, Guy. ***Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals.*** New York: Routledge, 2017.

68 Original em inglês: "[...] *ressentiment in its essence involves a desire to take revenge, to hit back, the perceived cause of one's displeasure. The desire to punish another, it could thus be maintained, is the result of the working of ressentiment: when we desire to punish someone for hurting us in some way we are motivated by ressentiment.* [...] *this desire to punish is at work in punitive justice. More specifically, the very intelligibility of the idea that informs punitive justice, the idea, namely, that punishing a wrong-doer for his or her deed is just, derives from ressentiment: were it not for this retaliatory impulse, the very notion that punishment could be a just response to a misdeed of some sort would never make sense to us. The very intelligibility of punitive justice feeds on the deeply ingrained psychology of ressentiment. Punishment as a form of justice makes sense to us only because we are vindictive creatures driven (occasionally) by ressentiment. In this sense, ressentiment lies at the origin of punitive justice."*

ISBN 978-65-5360-182-6

justiça punitiva, mas sim de um ramo específico das teorias da justiça punitiva, qual seja, o ***retributivismo***.

Conforme vemos mais detidamente na seção seguinte, no âmbito do ***utilitarismo***, o castigo não se justifica pelo anseio de vingança ou retribuição, mas em virtude de sua possível consequência preventiva.

Ainda sobre os distintos sentidos do termo "retribuição", conforme observa Edmilson Paschoal sobre a teoria de Dühring, "o professor de Berlim descarta de sua teoria qualquer possibilidade de retribuição que se traduziria, por exemplo, como o pagamento do bem com o bem ou como alguma forma de gratidão (***Dankbarkeit*** – WL, p. 225-226; ***Cursus***, p. 201)" (PASCHOAL, 2014, pp. 93 e 94).

Todavia, é importante esclarecer que, para Dühring, no âmbito do que ele chama de "retribuição transcendente", (***transcendente Vergeltung***) há um duplo sentido para o termo "retribuição".

Em suas próprias palavras:

> O bom deve produzir a bênção e o mal, a maldição e a ruína; esta é a ligação natural por meio da qual uma mente ingênua pensa regularmente a recompensa e a punição. [...] as duas potências [amor e ódio] inspiraram seus mundos do além com a mesma produtividade da fantasia; o além se divide no geral em céu e inferno, e da mesma forma como a vingança persegue seu inimigo até o túmulo e ali o ameaça com um determinado vingador ou juiz, também o amor e a gratidão não deixam de conferir aos seus impulsos consequências futuras (Dühring, 2011, pp. 129 e 130).

Em suma, nos limites do que Dühring chama de "justiça comum", em oposição ao que seria uma justiça transcendente, ele admite somente o sentimento reativo de vingança como significado do termo "retribuição", o qual estaria associado à origem da justiça.

Nietzsche, por outro lado, além da vingança – seja ela natural ou espiritualizada, admite também o sentimento de gratidão na gênese da justiça. Esse ponto é importante porque aponta para a diferença dos conceitos de justiça entre os dois filósofos. Ademais, ele mostra mais uma vez a parcialidade de Dühring ao considerar exclusivamente o ponto de vista da vítima, ao passo que, conforme vimos anteriormente, Nietzsche considera a possibilidade de um acordo para benefício mútuo entre partes envolvidas numa disputa.

Mediante tal esclarecimento, podemos voltar ao exame de GM II, 11.

Nietzsche, diferentemente de Dühring, explica que as noções de justiça e injustiça não surgem a partir do sentimento natural de reação ao ato ofensivo, mas sim com o estabelecimento da lei por uma autoridade suprema.

Conforme Nietzsche havia concluído em 'O Andarilho e sua Sombra', de ***Humano, demasiado humano II***, "os direitos remontam primeiramente à tradição, e a tradição, a uma convenção" (MA/HH II AS 39). Isso quer dizer que, ao contrário do que defende Dühring, "não há direito natural nem injustiça natural" (MA/HH II AS 39). Portanto, é a lei convencionada e imposta pela autoridade que irá declarar o que é permitido ou proibido, justo ou injusto.

Nos próprios termos de Nietzsche:

> Segue-se que "justo" e "injusto" existem apenas a partir da instituição da lei (e ***não***, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto ***em si*** carece de qualquer sentido; ***em si***, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo "injusto", na medida em que ***essencialmente***, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo seque ser concebida sem esse caráter (GM II, 11).

Nessa afirmação, a ênfase dada pelo filólogo para a expressão "***em si***", a qual aparece por duas vezes grafada em itálico, nesta passagem, ressalta que os atos de "ofender, violentar, explorar, destruir" não podem, por si mesmos, ser interpretados como injustos. O justo e o injusto ***em si*** remetem justamente a uma concepção de justiça contra a qual o filósofo prussiano se contrapõe. Conforme a apreciação de Patrick Wotling acerca da noção de justiça, em Nietzsche:

> Constata-se facilmente que aquilo que Nietzsche contesta, não é a justiça como tal, nem a pertinência de sua noção, mas certa interpretação dela, que se tornou dominante na cultura europeia contemporânea, qual seja, a compreensão da justiça como um em si, uma essência (ponto este que a segunda dissertação da ***Genealogia da moral*** enfatiza), até mesmo como a expressão do mundo verdadeiro e da legalidade que o rege. Em resumo, a justiça identificada a uma ordem transcendente, referendada, por exemplo, pela sabedoria divina. O racionalismo metafísico pensou a justiça comumente nesta direção. A definição que Leibniz fornece da justiça é exemplar: "a justiça, num sentido forte, é apenas a bondade conforme a sabedoria". A justiça encontra-se, portanto, reenviada à ordem das perfeições divinas, donde sua identificação à caridade em alguns dos textos de Leibniz. Em outros textos encontram-se uma versão secularizada desta maneira de pensar, vigorosa na época contemporânea, na qual a referência a Deus ou ao transcendente é substituída pela ideia de igualdade universal: a justiça como igualdade de todos, como igualdade de direitos para todos. A proximidade destas duas variantes se traduz no fato de que elas condenam o mundo sensível existente, considerando-o inapto a realizar de maneira efetiva esta justiça, que seria profundamente injusta, devendo ser corrigida. Nietzsche mostrará que esta tendência é ilegítima e perigosa, recusando pensar este mundo, terreno, como injusto, e recusando remeter o justo ao divino, ao suprassensível ou ao ideal (a igualdade para todos) (WOTLING, 2013, p. 207).

ISBN 978-65-5360-182-6

Para Nietzsche, toda e qualquer interpretação, portanto, até mesmo daquilo que é justo ou injusto, estará sempre condicionada a um ponto de vista ou a uma dada perspectiva circunstancial.

Para elucidar esse ponto, vejamos o que Nietzsche escreve na Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***:

> Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: "essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?" não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha" (GM I, 13).

Então, observamos que, sob o ponto de vista das ovelhas, as aves de rapinas são prontamente consideradas más. Em outras palavras, sob a perspectiva exclusiva das vítimas, os seus ofensores são naturalmente tomados como injustos. Ocorre que, de acordo com Nietzsche, "ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo 'injusto', uma vez que, "em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo" (GM II, 11). Temos aqui a acepção de "vida" (***Leben***) como vontade de poder (***Wille zur Macht***).

Antes de avançarmos com a análise das críticas nietzschianas acerca da noção de justiça em Dühring, é necessário fazer uma breve digressão do tema principal, para esclarecermos a doutrina da vontade de poder, desenvolvida por Nietzsche principalmente no período mais maduro da sua produção filosófica. O termo "vontade de poder" não se trata de um mero conceito, mas sim de uma doutrina filosófica, bastante complexa e abrangente, que permeia e fundamenta o pensamento maduro de Nietzsche. A associação da vontade de poder ao conceito de "vida" é esclarecida por Paulo Cesar de Souza, em nota do tradutor de ***Além do bem e do mal***.

De acordo com Souza:

> O sentido que um autor atribui a um termo deve ser depreendido de todos os usos que ele faz do termo, e não há porque excluir desse conjunto o emprego particular em 'vontade de poder,' cuja abrangência se faz visível nas poucas definições que Nietzsche oferece: "Onde encontrei vida , encontrei vontade de poder" (Assim falou Zaratustra , Parte 11 , "Da superação de si mesmo"); "[...] que toda força impulsora é vontade de poder, que não há outra força física, dinâmica ou psíquica"; "[...] Tampouco trata-se de uma "vontade de vida" (alusão a Schopenhauer]: pois a vida é apenas um caso particular da

ISBN 978-65-5360-182-6

vontade de poder" (***Nachgelassene Fragmente*** 1887-1889, ***Kritische Studienausgabe***, ed. G. Colli e M. Montinari, vol. xrn, 14 (121]; mas veja-se adiante, § 259 de ABM: "vontade de poder [...] é precisamente vontade de vida").[69]

A doutrina da vontade de poder em Nietzsche possui uma complexa e significativa relação com uma variedade de outros conceitos, tais como o de interpretação (***Auslegung***), o de eterno retorno (***ewige Wiederkunft***), o de perspectiva (***Perspektive***), e o de moralidade (***Moralität***)[70]. Paul Tongeren, em ***Reinterpreting Modern Culture: na Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy***[71], sublinha o caráter agonístico da ontologia da vontade de poder.

Na interpretação de Tongeren,

> A vontade de poder é uma vontade de subjugar, de dominar, de se apropriar de algo (ou alguém) que oferece resistência, porque é em si uma vontade de subjugar, de dominar, de se apropriar. [...] A relação entre vontades de poder que tentam se dominar é inevitavelmente uma relação de luta (TOGEREN, 2000, p. 162). (Tradução livre)[72]

Wolfgang Müller-Lauter, por sua vez, explica que a vontade de poder não pode ser compreendida unicamente como a vontade por domínio.

Em suas próprias palavras:

> Não apenas naquilo que domina e que estende seu domínio se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e submisso. Mesmo o relacionamento do que obedece para com aquele que domina tem de ser entendido 'como um resistir,' no sentido mencionado. Também o homem é, no fundo — em qualquer que seja o modo de relação —, vontade de poder. Nietzsche remete todas as nossas atividades intelectuais e anímicas a avaliações (***Wertschàtzungen***), que 'correspondem a nossos impulsos e suas condições de existência.' Num apontamento póstumo, escreve a esse respeito: 'Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o último ***Faktum*** por detrás do qual podemos chegar.' Com isso se torna claro, que para Nietzsche "a essência mais interna do ser é vontade de poder (Müller-Lauter, 1997, p. 56).

Quanto ao aspecto biológico da vida humana, retomando a análise de GM II, 11, para Nietzsche, os estados de direito são necessariamente estados de exceção.

---

69 Cf. Notas do Tradutor, número 26, de ***Além do bem e do mal*** (NIETZSCHE, F. ***Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro***. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.)

70 Cf. BURNHAM, Douglas. ***The Nietzsche Dictionary.*** London: Bloomsbury, 2015, p. 345.

71 Cf. TOGEREN, Paul. ***Reinterpreting Modern Culture: an introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy***. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2000.

72 Original em inglês: "***Will to power is a will to subdue, to overpower, to appropriate something (or someone) else that is offering resistance because it is itself a will to subdue, to overpower, to appropriate. (...) The relation between wills to power trying to overpower each other is inevitably a relation of struggle***.)."

ISBN 978-65-5360-182-6

Tais estados representam, nas palavras do filósofo:

> restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar ***maiores*** unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio ***contra*** toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio ***hostil à vida***, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada – (GM II, 11).

Para Nietzsche, a ordenação jurídica deveria então atuar "como meio na luta entre complexos de poder", mas nunca "como meio ***contra*** toda luta". Na visão do filósofo, mediante a tutela estatal do direito penal moderno, a vítima torna-se uma mera expectadora do próprio conflito. O Estado sequestra dela o seu direito de lutar pela devida reparação compensatória[73], assumindo, exclusivamente, para si a função de julgar, condenar e castigar o criminoso.

Ao ser, assim, alijada do conflito, a vítima é desconsiderada como unidade de poder. Portanto, a noção de justiça como meio de estabelecer "maiores unidades de poder" seria, então, condizente com a noção nietzschiana da vida como vontade de poder, ou seja, uma ordem de direito geral e soberana concebida como um princípio ***favorável*** à vida.

Nesse sentido, na leitura de Wotling, "a justiça permite a formação de complexos de potências mais amplos, maiores – de modo que uma nova unidade se constitui de alguma maneira por meio do arranjo mútuo – se edifica a possibilidade de uma nova aliança ou coalisão" (WOTLING, 2013, p. 218).

Em suma, conforme a leitura Wotling, a justiça concebida por Nietzsche é uma forma ***espiritualizada*** da vontade de poder. Conforme a análise do comentador, aqui o atributo de "espiritualizada" se justifica,

> [...] na medida em que intervém a inteligência, a razão, ou ainda, se se quer, a sabedoria: lida-se com uma visão prospectiva, com uma antecipação, que se caracteriza por se levar em conta a duração e que, portanto, se distingue completamente da explosão instantânea da violência, provocada por situação dada, absolutamente cega às consequências (WOTLING, 2013, p. 217 e 218).

---

73 Mais à frente, analisamos como Nietzsche prevê a "reparação compensatória" à vítima pelo criminoso. Ver Capítulo 4, seção 4.2, página 163.

ISBN 978-65-5360-182-6

Em resumo, a partir desta interlocução de Nietzsche com Dühring, podemos colocar em relevo duas diferenças centrais entre as teses dos dois pensadores sobre a justiça.

Em primeiro lugar, ficam evidentes as distintas teses genealógicas: o filósofo berlinense defende que a noção de justiça surge originalmente do sentimento reativo de vingança da vítima, ao passo que, para Nietzsche, o justo e o injusto são noções estabelecidas pelas leis que são criadas por homens ativos, de poder aproximadamente igual.

Em segundo lugar, são também distintas as noções de justiça em cada desses filósofos: para Dühring, a justiça se concretiza com a vingança da vítima, mediante a "merecida" punição do seu agressor, enquanto que para Nietzsche, a justiça se realiza na resolução do conflito, por meio de um acordo entre as partes, gerando maiores unidades de poder e reestabelecendo o equilíbrio, no seio da comunidade a qual pertencem.

ISBN 978-65-5360-182-6

CAPÍTULO 2

2 UTILITARISMO: O PRINCÍPIO DA UTILIDADE A SERVIÇO DA SANSÃO PUNITIVA

Conforme vimos no capítulo anterior, os teóricos retributivistas propõem que a prática da punição se justifica enquanto resposta imperativa às ações consideradas socialmente ilegais ou imorais – portanto, como reação a um fato passado. Já, a teoria utilitarista, por outro lado, mira, exclusivamente, na consequência futura do castigo – a prometida prevenção de novos delitos, tanto no âmbito da moral e da religião, como no jurídico. A despeito de o utilitarismo ter sido defendido desde o berço da filosofia Ocidental, aqui nos reportamos principalmente aos teóricos modernos do chamado ***utilitarismo clássico***, sob a influência das teorias preventivas da pena.

Neste capítulo, buscamos evidenciar e interpretar, em seus escritos intermediários e tardios, as reflexões de Nietzsche em relação à teoria utilitarista da punição, especialmente, a de expectativa dissuasória.

Em síntese, procuramos responder à questão: qual é o pensamento de Nietzsche quanto à utilidade do castigo – "útil" por quê? e para quem? Aparentes ambiguidades nos enunciados em certas linhas que dedicou a essa matéria, somadas ao caráter não sistemático, experimental e evolutivo do seu pensamento filosófico, representam desafios incontornáveis à realização da presente pesquisa, os quais necessitam ser superados com o devido cuidado hermenêutico para evitarmos conclusões apressadas e inconsistentes.

Além de nos ancorarmos em textos publicados por intérpretes e estudiosos das obras de Nietzsche, trazemos à baila alguns "diálogos" com seus interlocutores e com correntes filosóficas e científicas com as quais ele concordava ou discordava acerca de determinados tópicos basilares que orbitam a teoria utilitarista da punição.

A título propedêutico, antes de abordarmos diretamente a questão do castigo, analisamos a crítica nietzschiana em relação a certos princípios e ao fim da doutrina moral do utilitarismo clássico. Este exame das ponderações de Nietzsche, acerca desses pressupostos basilares e do verdadeiro objetivo da moral utilitarista, lançará luz sobre a objeção do filósofo ao castigo preventivo.

2.1 Nietzsche e a Superação do Utilitarismo Clássico

O léxico utilitarista utilizado por Nietzsche em alguns dos aforismos de sua obra ***Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*** (1878) sugerem conotações

que dão margem à interpretação que aproxima o filósofo alemão do utilitarismo clássico, uma vez que, nessa obra, a sua contribuição à história dos sentimentos morais exibe traços nitidamente utilitaristas.

Observam-se, no enunciado seguinte, evidências desses traços, tais como o princípio de utilidade e a noção de bem-estar enquanto móbiles da ação humana:

> O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a ***utilidade***, a adequação a ***um fim*** [...] Um grau mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio de ***honra*** [...] ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele. Por fim, no mais alto grau da moralidade até ***agora***, ele [...] torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo (MA/HH I 94).

Há, portanto, nessa descrição, três fases distintas do desenvolvimento moral. Na primeira delas, mediante o surgimento do "livre domínio da razão" (***die freie Herrschaft der Vernunft***) (MA/HH I 94), o bicho-homem torna-se propriamente um homem ao deixar de guiar-se unicamente com vista ao seu bem-estar pessoal e passageiro para agir conforme a ***utilidade*** de adequar-se a um objetivo duradouro.[74]

Na segunda fase, ao reconhecer-se como indivíduo coletivo (***collective Individuum***), o sentimento de ***honra*** torna-se um móbile preponderante para o agir do homem. Mais uma vez, temos aqui o princípio de utilidade determinando a ação.

Desta feita, contudo, é considerado como útil aquilo que o indivíduo pensa dos outros, bem como, a opinião dos outros em relação a ele.

Já na terceira fase – o "mais alto grau da moralidade" –, com fundamento em noções cada vez mais avançadas do ***útil*** e do honroso, o indivíduo torna-se ele mesmo o senhor de suas opiniões, ou seja, ele "ele age conforme a ***sua*** medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil".

Em MA/HH I 97, Nietzsche argumenta que o ***prazer*** obtido pelo ***hábito*** é um manancial considerável de ***utilidade moral***: "Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por

---

74 Aqui, vale ter em conta que, após a publicação deste primeiro volume de ***Humano demasiado humano***, no primeiro parágrafo da Segunda Dissertação de sua obra ***Genealogia da moral***, Nietzsche volta a relacionar o desenvolvimento da ***razão*** com a capacidade de o homem agir com vista a um objetivo futuro: "Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar [...]". Observa-se, no entanto, que nesta passagem da ***Genealogia***, o filósofo não já condiciona mais tal desenvolvimento a um princípio de ***utilidade*** moral.

ISBN 978-65-5360-182-6

isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil". Mais à frente, no mesmo aforismo, ele conclui: "também o mais severo modo de vida pode se tornar hábito e com isso um prazer". Aqui, é notório, portanto, o argumento de que o sentimento de prazer, proporcionado por comportamentos habituais, seria uma fonte abundante de utilidade moral.

Já em MA/HH I 98, considerando a inexistência do livre-arbítrio da vontade humana e, portanto, da responsabilidade moral dos agentes, Nietzsche argumenta que "todas as 'más' ações são motivadas pelo impulso de conservação, ou mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer". Aqui, não é por acaso que o filósofo coloca entre aspas a palavra "más", pois se as ações do agente são causadas pelo instinto natural de autoconservação, elas não deveriam ser consideradas más em si mesmas. O filósofo pondera ainda que, na ausência do Estado e com o intuito de ***dissuadir*** quem ameace a sua existência, um indivíduo pode "tratar outros seres de maneira dura e cruel". Por esse caminho, Nietzsche chega à seguinte conclusão:

> A moralidade é antecedida pela ***coerção***, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama ***virtude*** (MA/HH I 98).

No final deste aforismo, fica patente como Nietzsche volta a reforçar a associação entre o sentimento de prazer e a criação de valores morais, portanto, comportamentos e sentimentos comunitariamente considerados moralmente virtuosos.

Entretanto, medir valores conforme os sentimentos de dor ou prazer é exatamente o que, no futuro, o próprio filósofo irá criticar na filosofia moral utilitarista, conforme voltamos a ver em seguida.

Não obstante, nos três aforismos citados acima, encontramos termos como utilidade, prazer e desprazer, instinto natural e hábito cultural, bem como coerção e dissuasão, os quais ocorrem frequentemente na teoria moral do utilitarismo clássico.

Portanto, cumpre-nos indagar por que, em ***Humano, demasiado humano***, Nietzsche lança mão desse aparato linguístico e argumentativo, uma vez que ele irá abandoná-lo ao longo do processo de amadurecimento da sua filosofia moral.

Com efeito, este recurso serve ao propósito de substituir as explicações das filosofias morais tradicionais, ao mesmo tempo em que possibilita explorar filosoficamente a compreensão da moralidade sob as perspectivas da história, da psicologia e das ciências naturais.

Nesse sentido, a aproximação de Nietzsche com o utilitarismo foi um passo importante, ainda que provisório, para iniciar a edificação do seu projeto de naturalização da moral, na medida em que ele se propunha a abandonar explicações metafísicas.

Essa interpretação, depreendida da presente análise, encontra ressonância na tese de Alice Medrado (2021).

Observem-se, no enunciado seguinte, pontos que corroboram a nossa interpretação em relação à aproximação de Nietzsche com o utilitarismo clássico, em que pese a sua adesão temporária a esta escola, uma vez que o abandono dessa influência já se mostra em horizonte próximo.

A respeito dessa aproximação de Nietzsche com o utilitarismo, Medrado explica:

> É nesse momento que encontramos a aliança, a nosso ver, de ocasião, com os filósofos utilitaristas. Nietzsche encontra subsídios teóricos nas obras de utilitaristas ingleses ligados ao evolucionismo, como John Stuart Mill e Herbert Spencer, herdeiros da filosofia naturalista de David Hume, entre outros. À época de Nietzsche, esses autores representavam a alternativa de teoria moral não teocêntrica disponível. Seu vocabulário deflacionado, centrado nos conceitos de prazer, dor e conservação da vida, combinado à incorporação de modelos científicos de explicação retirados em linhas gerais da biologia evolucionista, fazia com que os moralistas ingleses se apresentassem como praticamente a única aliança possível na tarefa de naturalização da moral. O contraponto desses pensadores oferece valiosas contribuições para a formulação de uma "história natural dos sentimentos morais" (MEDRADO, 2021, p. 62).

Já no artigo intitulado ***Imoralismo – uma ética nietzschiana?***, ao abordar novamente a relação de Nietzsche com a escola utilitarista, Alice Medrado tece a seguinte consideração:

> Comecemos pelas tentativas de aproximar Nietzsche da tradição utilitarista. Esta associação aparece na literatura secundária de forma bastante localizada, certamente porque há um único livro no conjunto da obra nietzschiana que dá amplo ensejo a interpretações utilitaristas. Trata-se de ***Humano, demasiado humano***, um livro que marca o afastamento de Nietzsche do ambiente estético e dos compromissos normativos de Wagner e Schopenhauer, assim como sua busca por novos territórios filosóficos. Este livro tem sido considerado unanimemente como um marco na busca nietzschiana por uma voz própria para sua filosofia. Há bons motivos para se ler ***Humano*** por um viés utilitarista: a proximidade de Nietzsche com Paul Rée – cuja vizinhança teórica, que é a vizinhança dos moralistas ingleses, oferecia à época a única alternativa não-teocêntrica de filosofia moral – fornece muitos dos elementos descritivos que compõem a filosofia da ação desenvolvida em ***Humano***, em que são abundantes as afirmações sobre a busca instintiva por prazer, sua relação com a preservação da vida etc.; vale lembrar, ainda, que o utilitarismo na segunda metade do Século XIX está estreitamente vinculado ao evolucionismo, e este, mesmo que de modo sempre tenso, tem presença marcada em toda a obra nietzschiana. (MEDRADO, 2017, p. 52 e 53.)

ISBN 978-65-5360-182-6

Antes de colocarmos em evidência os "novos territórios filosóficos" mencionados por Medrado, primeiro, vejamos quais são aqueles que o filósofo abandona. Em *Ecce homo*[75], Nietzsche nos oferece uma pista para responder essa questão:

> *Humano, demasiado humano* é um monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz "onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!" [...] Um erro após outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela*... (EH, *Humano, demasiado humano*, 1).

Nesta passagem de *Ecce homo*, Nietzsche aponta para um desenvolvimento crucial em sua perspectiva filosófica a partir da publicação de *Humano, demasiado humano*, em que o filósofo vê-se liberto do idealismo para concentrar-se no realismo das coisas "demasiado humanas".

Contudo, cabe ainda questionar o que é esse *idealismo* (*Idealismus*) do qual ele fala. Para responder a essa questão, reportamo-nos abaixo ao aforismo 17 de MA/HH I, onde o filósofo menciona o amadurecimento de um jovem pensador, certamente referindo-se à maturação da sua própria filosofia:

> *Explicações metafísicas*. — O homem jovem aprecia explicações metafísicas, porque elas lhe revelam, em coisas que ele achava desagradáveis ou desprezíveis, algo bastante significativo; e, se estiver descontente consigo mesmo, este sentimento se aliviará quando ele reconhecer o mais entranhado enigma ou miséria do mundo naquilo que tanto reprova em si. Sentir-se mais irresponsável e ao mesmo tempo achar as coisas mais interessantes — isso constitui, para ele, o duplo benefício que deve à metafísica. É certo que depois se torna desconfiado em relação a toda espécie de explicação metafísica; então compreende, talvez, que os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: que as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas (MA/HH I 17).

Se por um lado, a metafísica oferece ao jovem filósofo um *sentido* para as questões desagradáveis, por outro, ela também concede um certo alívio ao perceber o infortúnio do mundo nas coisas que mais o incomodam em si mesmo.

---

75 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como se tornar o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Doravante: EH.

Assim, as explicações metafísicas (***metaphysische Erklärungen***) oferecem um duplo benefício (***doppelte Wohlthat***): de sentir-se irresponsável e, ao mesmo tempo, desenvolver um maior interesse pelas coisas. Com o advento da maturidade, o pensador torna-se desconfiado (***misstrauen***) em relação às respostas dadas pela metafísica e percebe que os mesmos benefícios podem ser obtidos por meio de respostas científicas.

Ao comentar MA/HH I 17, Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (2014)[76], elabora uma interpretação que denota o exame crítico do filósofo acerca da evolução do seu próprio pensamento:

A diferença básica, portanto, entre o homem jovem e o mais velho diz respeito não só ao método utilizado para alcançar a irresponsabilidade, mas sobretudo às consequências desse método na promoção do interesse pela vida. O homem jovem afasta-se da vida ao contemplar o caminho ideal, transcendente da arte, metafísica ou religião. O homem mais velho aproxima-se mais da vida ao apoiar-se nas explicações da ciência, da história, da psicologia, da sociologia [...] (DALLA VECCHIA, 2014, pp. 156 e 157).

Sendo assim, podemos afirmar que o idealismo, mencionado por Nietzsche em EH, ***Humano, demasiado humano***, 1, e do qual ele se enxerga livre – a partir de ***Humano demasiado humano*** –, diz respeito às explicações metafísicas.

É legítimo concluir, então, que o território abandonado por ele é justamente o da metafísica idealista, como fica ainda mais evidente no Capítulo Primeiro – Das Coisas Primeiras e Últimas de MA/HH I, onde o filósofo esclarece o seu propósito de abandonar as explicações metafísicas e de encontrar, na fisiologia e na história natural, uma nova descrição para a gênese da moral:

> ***Inocuidade da metafísica no futuro***. — Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de ***intervenções metafísicas*** no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno". Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma "intuição" pode nos levar adiante. Com tranqüilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo (MA/HH I 10).

Logo, conforme MA/HH I 10, o projeto nietzschiano de naturalização da moral requer, primeiramente, abandonar a análise meramente teórica da "coisa em si" bem como

---

76 DALLA VECCHIA, Ricardo. ***O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche***. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2014.

ISBN 978-65-5360-182-6

do “fenômeno” da moralidade, o que significa, noutras palavras, desprezar as explicações metafísicas da tradicional filosofia idealista da moral.

A diferença entre a ***representação*** da moral (ou ainda da religião e da arte) e ***intuição*** daquilo que seria a essência do mundo, na perspectiva metafísica, deve ser substituída por uma investigação fisiológica e histórica “da evolução dos organismos e dos conceitos”, uma vez que, conforme salienta Dalla Vecchia (2014), existe uma diferença entre a ***representação*** que fazemos do mundo e a essência que ***inferimos*** dele. Essa diferença pode ser esclarecida mediante uma pesquisa histórico-natural. Por isso, fica mais claro como e porque Nietzsche abdica do idealismo metafísico para explorar os territórios das ciências – “a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos”.

A despeito do interesse do jovem Nietzsche pelas ciências naturais, somente nos períodos intermediário e tardio de sua obra há o emprego deste instrumental metodológico na formulação de sua filosofia moral[77].

Nesse sentido, apontamos para a confluência de certos aportes teóricos utilizados por Nietzsche e por pensadores do utilitarismo clássico, uma vez que os moralistas ingleses, bem como filósofos por eles influenciados, também se apoiaram em pressupostos das ciências naturais para desenvolverem seus programas de ***naturalização*** da moral – tal como Paulo Rée, por exemplo.[78]

---

77 Certamente, o mesmo não pode ser dito categoricamente quando o objeto de estudo, em Nietzsche, esteja no âmbito da epistemologia. Sobre esta questão, cf. DALLA VECCHIA, Ricardo. ***O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche***. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2014.

78 No primeiro capítulo de sua obra ***Nietzsche on morality*** (2002), Brian Leiter faz uma discussão acerca do ***naturalismo*** em Nietzsche. A pergunta de fundo é: qual o tipo de naturalismo pode ser atribuído à filosofia de Nietzsche? Ao propor uma possível resposta, Leiter, primeiro, faz a seguinte distinção conceitual: o naturalismo metodológico (***methodological naturalism***) – quando a pesquisa filosófica é consistente com a investigação empírica das ciências, noutras palavras, ela é consistente com o método de investigação científica; e o naturalismo substantivo (***substantive naturalism***) – quando o trabalho filosófico parte tanto da perspectiva ontológica de que as todas as coisas existentes são naturais, como da visão semântica de que o exame filosófico de um conceito deve evidenciar que ele é passível de uma investigação empírica. Leiter observa ainda que existem dois tipos de naturalismo metodológico: continuidade com o método (***method continuity***) e continuidade com o resultado (***result continuity)***. De acordo com ele: “O ramo de “Continuidade de Resultados” do Naturalismo Metodológico requer que as teorias filosóficas – por exemplo, teorias da moralidade ou do conhecimento – sejam apoiadas ou justificadas pelos resultados das ciências: teorias filosóficas que não gozam do apoio de nossa melhor ciência são simplesmente teorias ruins. “Continuidade de métodos”, por outro lado, exige apenas que as teorias filosóficas emulem os “métodos” de investigação da ciência bem-sucedida (LEITER, 2015, p. 3).” (Tradução livre do original em inglês: “***The Results Continuity branch of M-Naturalism requires that philosophical theories – e.g., theories of morality or of knowledge – be supported or justified by the results of the sciences: philosophical theories that do not enjoy the support of our best science are simply bad theories. ‘Methods Continuity,’ by contrast, demands only that philosophical theories emulate the “methods” of inquiry of successful science***.”) Portanto, para Leiter, o naturalismo nietzschiano é fundamentalmente metodológico. André Itaparica parte dessas definições de Leiter para apontar para uma diferença importante do naturalismo em Paulo Rée e em Nietzsche: “Rée vê seu empreendimento como uma continuação dos resultados já garantidos pela teoria da evolução, seja em sua versão lamarckista, seja em sua versão darwinista. Nietzsche entende a ciência em ***Humano, demasiado humano*** como um método de exercício cético, que utiliza, sobretudo, o raciocínio psicológico e histórico para desvendar as origens naturais dos sentimentos e conceitos morais, e tem como tarefa uma emancipação iluminista do homem (ITAPARICA, 2013, p. 69). (Cf. ITAPARICA, André. 2013. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano, demasiado humano. ***Dissertatio***, **38**:57-77.

ISBN 978-65-5360-182-6

Em suma, conforme apontado anteriormente, a investigação autoriza supor que é plausível admitir que o autor de ***Humano demasiado humano*** tenha se aproximado do utilitarismo com o objetivo de explorar a possibilidade de estudar a moralidade como alternativa às tradicionais teorias da metafísica idealista, dando início ao seu programa de naturalização da moral.

No Prólogo da ***Genealogia da moral,*** publicada em 1887 – portanto já no período maduro de sua produção filosófica, o pensador alemão explica que em ***Humano, demasiado humano*** ele expressa seus pensamentos sobre a origem da moral de forma "modesta e provisória" (GM, Prólogo, 2).

Em seguida, o filósofo revela que a sua leitura da obra ***A origem dos sentimentos morais*** (***Der Ursprung der moralischen Empfindungen)***, de Paul Rée, despertou nele o impulso para escrever sobre as suas próprias hipóteses acerca da "procedência da moral", contudo, "de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas" (GM, Prólogo, 4).

Temos, portanto, que o próprio Nietzsche reconhece o caráter canhestro e provisório de suas reflexões iniciais em ***Humano, demasiado humano***, no que concerne ao estudo da moral, naquele momento, "ainda sem liberdade, sem linguagem própria".

Daí, a interpretação de que o filósofo tenha, nessa obra, se valido do léxico e argumentos utilitaristas com o intuito de promover uma inflexão do seu pensamento, afastando-se das filosofias morais tradicionais, para explorar a moralidade sob a lente da história, da psicologia e das ciências naturais.

Dessa maneira, Nietzsche deu início ao seu programa de naturalização da moral. A seguir, procuramos entender como e porque a aproximação do filósofo com o utilitarismo clássico foi de breve duração. Além de abandonar as influências dessa escola, ele tornou-se um crítico contundente de seus pressupostos teóricos.

Já na Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***, Nietzsche, em referência direta aos moralistas ingleses, reconhece o esforço desses utilitaristas em propor um novo entendimento sobre a origem da moralidade: "Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral – em si mesmos eles representam um enigma nada pequeno; [...] Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral!" (GM I, 1 e 2).

Entretanto, nas linhas seguintes, Nietzsche distancia-se decisivamente da genealogia dos "psicólogos ingleses"[79]: "Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio ***espírito his-***

79 A nosso ver, aqui Nietzsche faz uma referência indireta ao filósofo alemão Paul Rée – a despeito de Nietzsche não citá-lo direta-

ISBN 978-65-5360-182-6

tórico [...]. Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida". Conforme tornamos a ver mais à frente[80], Nietzsche contrapõe-se à tese de que a ***origem*** dos valores morais possa ser explicada sob o ponto de vista da utilidade, pois, o juízo de valor ***bom*** não foi concebido por aqueles a quem se fez um ***bem***.

Nas palavras do próprio filósofo:

> Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito "bom" no lugar errado: o juízo "bom" ***não*** provém daqueles aos quais se fez o "bem"! Foram os "bons" mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse ***pathos da distância*** é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vida da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias: aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidades pressupõe – e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente (GM I, 2).

Vemos aqui que, em 1887, quando foi publicada a ***Genealogia da moral***, Nietzsche já havia abandonado o princípio de utilidade para fornecer uma descrição acerca da gênese de conceitos morais: "o juízo 'bom' ***não*** provém daqueles aos quais se fez o 'bem'... Foram os 'bons' mesmos, isto é, os nobres [...] que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons [...] em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. [...] Esse ponto de vida da utilidade é o mais estranho e inadequado." Portanto, quando comparamos esse trecho da ***Genealogia da moral*** com MA/HH I 94, analisado anteriormente, observamos não somente o abandono do léxico utilitarista, mas, principalmente, a adoção de uma perspectiva que descreve a gênese da moral a partir da ***relação de poder*** entre diferentes tipologias de seres humanos – o senhor e o escravo.

Todavia, a oposição que Nietzsche faz ao utilitarismo clássico precede a publicação da ***Genealogia da moral***.[81] No parágrafo 4 – Aquilo que Conserva a Espécie – de ***A gaia***

---

mente nesse parágrafo –, que foi influenciado pelo utilitarismo clássico de John Stuart Mill. Mais adiante, colocamos em análise a interlocução entre Nietzsche e Rée em torno da questão do castigo.

80 Ver página 96, na Seção 3.1.

81 A bem da verdade, até mesmo em ***Humano, demasiado humano I***, onde identificamos uma aproximação de Nietzsche ao utilitarismo clássico, é possível observar passagens em que Nietzsche opõe-se a alguns de seus pressupostos, como é o caso do aforismo 235 dessa obra. O mesmo pode-se dizer de O Adarilho e sua Sombra, de ***Humano, demasiado humano II***, publicado em 1880. Ademais, oposições de Nietzsche à doutrina utilitarista também aparecem em ***A gaia ciência*** (1882), em Assim falou Zaratustra (1883), nos ***Fragmentos póstumos*** de 1884, em ***Além do bem e do mal*** (1886). Mais à frente, identificamos e analisamos essas críticas de forma mais detida, sem contudo, obedecer uma ordem cronológica das obras a serem citadas, já que a condução da nossa investi-

ciência (1882), em clara referência aos utilitaristas ingleses, o filósofo faz a seguinte observação: "Existe agora uma teoria moral profundamente equivocada, que é bastante festejada na Inglaterra".

Na mesma obra, no parágrafo 84 – Da Origem da Poesia, encontramos uma crítica direta aos utilitaristas ingleses: "acontece tão raramente eles terem razão, que até causa dó!". Também em sua obra ***Além do bem e do mal*** (1886), Nietzsche faz uma apreciação mordaz dos teóricos do utilitarismo clássico, acusando-os de reproduzir uma antiga maneira de pensar:

> Vejam-se, por exemplo, os incansáveis e inevitáveis utilitaristas ingleses, como vão e vêm, rudes e veneráveis, nas pegadas de Bentham [...]. Nenhum novo pensamento, nenhuma versão e flexão mais sutil de um velho pensamento, nem sequem uma verdadeira história do que foi pensado antes (JGB/BM 228).

É importante observar que, muito além de meros ataques pessoais, Nietzsche levanta uma preocupação legítima e bem fundamentada acerca de um sistema moral e político que propicia, na sua visão, o apequenamento do homem. Em seu artigo ***Nietzsche's Critique of Utilitarianism***[82], Jonny Anomaly faz um alerta importante a esse respeito:

> Os comentários cáusticos e dispersos de Nietzsche sobre o utilitarismo permeiam o conjunto da sua obra filosófica e tendem a ser extremamente críticos. Até recentemente, no entanto, os estudiosos geralmente ignoravam a crítica de Nietzsche porque ela consiste, em grande parte, em argumentos não desenvolvidos e ataques ***ad hominem*** contra proponentes utilitaristas em particular. Isso é lamentável, uma vez que a sua crítica ao utilitarismo está ligada de maneiras importantes à sua crítica ao cristianismo e, além disso, exemplifica a habilidade de Nietzsche em atacar pontos de vista a que ele se opõe, ao expor suposições ocultas e usar as proposições de seus proponentes contra os princípios que eles mesmos defendem. [...] Em vez de criticar o utilitarismo, contrastando-o com seus próprios valores morais, contudo, Nietzsche ataca o utilitarismo principalmente ao questionar a sua coerência interna e levantando a possibilidade de que os utilitaristas sejam movidos por motivos que se encontram em desacordo com sua preocupação explícita em relação à maior felicidade para maior número de pessoas (ANOMALY, 2005, p. 1). (Tradução livre)[83]

---

gação dar-se-á com base em questões temáticas.

82 ANOMALY, Jonny. 2005. Nietzsche's Critique of Utilitarianism. *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 29, pp. 1-15.

83 Original em inglês: "*Nietzsche's scattered, caustic remarks on utilitarianism pervade his philosophical corpus and tend to be sweepingly critical. Until recently, however, scholars have generally ignored Nietzsche's critique because it consists largely of undeveloped arguments and ad hominem attacks against particular utilitarian proponents. This is unfortunate, since his critique of utilitarianism is linked in important ways to his critique of Christianity, and moreover it exemplifies Nietzsche's adeptness at attacking views he opposed by exposing concealed assumptions and turning the assumptions of its proponents against the principles they defend.* [...] *Instead of criticizing utilitarianism by contrasting it with his own moral values, however, Nietzsche primarily*

Sendo assim, passamos a analisar as críticas que Nietzsche faz, não aos teóricos, mas, à teoria utilitarista propriamente dita: primeiramente, colocando em questão o ***princípio*** de oposição entre dor e prazer; depois, questionando o ***fim*** da doutrina moral do utilitarismo clássico – a maior felicidade para o maior número.

Iniciamos citando integralmente JGB/BM 225, em que Nietzsche faz a seguinte avaliação das filosofias que medem valores conforme os sentimentos de dor e prazer[84]:

> Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o ***prazer*** e a ***dor,*** isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cônscio de suas energias ***criadoras*** e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão. Compaixão por vocês! Esta certamente não é a compaixão que imaginam: não é compaixão pela "miséria" social, pela "sociedade" com seus doentes e desgraçados, pelos viciosos e arruinados de antemão que jazem por terra a nosso redor; é menos ainda compaixão por essas oprimidas, queixosas, rebeldes camadas escravas que aspiram à dominação – que chamam de "liberdade". A ***nossa*** compaixão é algo mais longividente e elevado – nós vemos como o ***ser humano*** se diminui, como ***vocês*** o diminuem! – e há momentos em que observamos justamente a ***sua*** compaixão com indescritível temor, em que nos defendemos dessa compaixão – em que achamos. A sua seriedade mais perigosa que qualquer leviandade. Vocês querem, se possível – e não há mais louco "possível" – ***abolir*** o ***sofrimento;*** e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo, isso nos parece um ***fim!*** Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível – que faz ***desejar*** o seu ocaso! A disciplina do sofrer, do ***grande*** sofrer – não sabem vocês que até agora foi ***essa*** disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento? No homem estão unidos ***criador*** e ***criatura:*** no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem essa oposição? E que a ***sua*** compaixão diz respeito à "criatura no homem", ao que tem de ser formado, quebrado, rompido, forjado, queimado, encandescido, purificado – ao que necessariamente tem de ***sofrer,*** e ***deve*** sofrer? E a ***nossa*** compaixão – não percebem a quem se dirige nossa compaixão ***contrária,*** quando se defende da sua compaixão como o pior dos embrandecimentos e debilidades? – Compaixão ***contra*** compaixão! – Mas, para repetir ainda

---

attacks utilitarianism by querying its internal coherence, and by raising the possibility that utilitarians are driven by motives at odds with their overt concern with the greatest happiness of the greatest number".

84 Nietzsche publicou ***Além do bem e do mal*** em 1886, aproximadamente sete anos após a primeira publicação de ***Humano, demasiado humano***. Aqui, já podemos notar com clareza que o filósofo desvencilha-se das influências utilitaristas com a qual narrou a história da moral em MA/HH I 94.

uma vez, há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade (JGB/BM 225).

As linhas dessa passagem notabilizam-se pela oposição de Nietzsche às filosofias morais que estabelecem como seu objetivo o bem-comum. Ora, a promoção do bem-estar das camadas mais baixas e numerosas da sociedade e a eliminação do seu sofrimento, na interpretação do filósofo, não levam em consideração a energia criadora no homem e sua possível excelência – excelência que só pode ser desenvolvida na disciplina do "***grande*** sofrer".

Mais à frente, voltamos a esse ponto. Por ora, nos debruçamos sobre a crítica nietzschiana ao princípio utilitarista de ***buscar o prazer e evitar a dor*** – afinal, "há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade".

Nietzsche entende que a psicologia dos utilitaristas traz consigo uma premissa que carrega em si um erro crasso, qual seja: a falsa oposição entre as sensações de dor e prazer. O utilitarismo clássico adota a pressuposição de que homem tende instintivamente a buscar o prazer e a evitar a dor, corroborada pela teoria evolucionista de Darwin. O prazer é, então, associado ao que é útil à conservação da espécie, ao passo que a dor, como danosa a ela.

Paul Rée, por exemplo, defende que o ***altruísmo*** também seja um ***instinto nato*** que, quando satisfeito, provoca o sentimento de prazer[85]. Assim, a teoria utilitarista clássica toma os sentimentos de prazer e dor como alicerce seguro para avaliar ações morais. Na psicologia dogmática desses utilitaristas, o prazer e a dor são, respectivamente, tidos como ***bom*** e ***mau*** em si mesmos. Todavia, conforme observa André Torres, o filósofo alemão, opondo-se

---

85 Paul Rée, fortemente influenciado tanto pelo utilitarismo clássico como pelo darwinismo, argumenta que "as ações altruístas são acompanhadas pelo sentimento de prazer" (RÉE, 2018, p. 47) (Cf. RÉE, Paul. ***A origem dos sentimentos morais.*** Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018). Para ele, "[q]uando o homem evoluiu do símio, ele já possuía o instinto de se preocupar com outros homens (principalmente de sua comunidade). Quem possui tal instinto sentirá complacência (alegria altruísta) e dor com sua infelicidade (compaixão altruísta) (RÉE, 2028, p. 51). Alejandro Rosas, em seu artigo intitulado ***Selección Natural y Moralidad***, pondera que a despeito de Darwin não ter feito uso da palavra "altruísmo", podemos identificar em suas obras uma espécie de paradoxo do altruísmo. A esse respeito, Rosa explica: "O paradoxo do altruísmo tem sua origem em Darwin. Darwin não usa o termo 'altruísmo', mas identifica nos organismos algumas características e comportamentos que os biólogos hoje chamariam de altruístas: esterilidade nas castas trabalhadoras dos insetos sociais; sentinelas e seus chamados de alerta em pássaros e alguns mamíferos; o espulgo e a higiene mútua, que aparecem por exemplo nos primatas; e a moralidade humana. Essas características e comportamentos beneficiam outros indivíduos e geralmente ocorrem em espécies que vivem em grupos. São comportamentos que beneficiam o grupo e prejudicam o indivíduo que os exibe" (ROSA, 2006, pp. 54 e 55). (Tradução livre do original em espanhol: "***La paradoja del altruismo tiene su origen en Darwin. Darwin no utiliza el término 'altruismo', pero identifica en los organismos algunos rasgos y comportamientos que hoy los biólogos llamarían altruistas: la esterilidad en las castas trabajadoras de los insectos sociales; los centinelas y sus llamadas de alerta en aves y algunos mamíferos; el espulgo y aseo mutuo, que se presenta por ejemplo en primates; y la moralidad humana. Estos rasgos y comportamientos benefician a otros individuos, y generalmente se presentan en especies que viven en grupos. Son comportamientos que benefician al grupo y perjudican al individuo que los exhibe."***)

ISBN 978-65-5360-182-6

à universalização de valores morais, se põe a "desconstruir a noção absoluta de bom em si, e da dor como algo puramente danoso" (TORRES, 2017, p. 80)[86].

Com a sua doutrina da vontade de poder, Nietzsche reúne, particularmente nos escritos do período tardio de sua obra, o arcabouço teórico necessário para contrapor-se à psicologia dogmática herdada dos filósofos metafísicos pelos moralistas ingleses. Com a finalidade de examinar essa questão, lançamos mão dos ***Fragmentos póstumos*** da primavera de 1888[87], em que a questão do prazer e da dor é abordada pelo filósofo alemão nos seguintes termos:

> [...] A dor é uma coisa diferente do prazer – quero dizer, ***não*** é o seu contrário. Se a essência do prazer foi definida adequadamente como o ***sentimento de um acréscimo de poder*** (e, portanto, como um sentimento de diferença que pressupõe uma comparação), com isso, a essência do desprazer não está definida ainda. As falsas oposições nas quais o povo e, ***consequentemente***, a linguagem acreditam, sempre foram obstáculos perigosos no caminho para a verdade. Inclusive existem casos em que uma espécie de prazer é condicionada por certa ***sequencia rítmica*** de pequenos estímulos de desprazer: com a qual se consegue um aumento muito rápido do sentimento de poder, da sensação de prazer. [...] Não se reage, digo mais uma vez, à dor: o desprazer não é uma "causa" das ações, a própria dor é uma reação, o movimento de reação genuíno é uma reação diferente e anterior – ambas se iniciam em lugares distintos. – (NF/FP IV (1888) 14 [173]). (Tradução livre)[88]

Nesta passagem, o filósofo desmistifica a falsa dicotomia entre dor e prazer. Ele reconhece que elas são coisas distintas, mas não ***opostas***. Para ele, prazer e dor são epifenômenos resultantes do aumento e diminuição da satisfação da ***vontade de poder***. Logo, não podem ser tomados como móbiles da ação.

Se Nietzsche estiver correto, a filosofia da ação que considerar dor e prazer como causas das ações estará ancorada em uma premissa falsa. No fragmento seguinte, o filósofo volta a confrontar a pressuposição de que o homem age instintivamente para evitar a dor e buscar o prazer, conforme defendem os utilitaristas:

---

86 TORRES, André. ***O utilitarismo é um asceticismo***. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.

87 NIETZSCHE. Friedrich. ***Fragmentos Póstumos: Volumen IV*** (1885 - 1889). Traducción, introducción y notas de Juan B. Llinares y Juan L. Vermal. Madri: Editora Tecnos, 2008. Doravante: NF/FP IV.

88 Versão em espanhol: "***El dolor es una cosa diferente del placer, — quiero decir que no es su contrario. Si la esencia del placer se ha definido adecuadamente como el sentimiento de un plus de poder (y, por tanto, como un sentimiento de diferencia que presupone una comparación), con ello todavía no está definida la esencia del displacer. Las falsas oposiciones en las que cree el pueblo y, a consecuencia de ello, el lenguaje, han sido siempre trabas peligrosas en el camino hacia la verdad. Incluso hay casos en que una especie de placer está condicionada por una determinada sucesión rítmica de pequeños estímulos de displacer: con la cual se logra un rapidísimo acrecentamiento del sentimiento de poder, del sentimiento de placer. (...) No se reacciona, lo repito, al dolor: el displacer no es «causa» de acciones, el dolor mismo es una reacción, el genuino movimiento de reacción es una reacción diferente y anterior, — ambas se inician en lugares distintos. —***"

O ser humano ***não*** busca o prazer e ***não*** evita o desprazer: entende-se a que famoso preconceito me oponho com essa afirmação. Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos concomitantes, – o que o ser humano quer, o que deseja cada uma das pequenas partes de um organismo vivo, é um ***acréscimo*** de poder. Ao esforçar-se por consegui-lo, produzem-se tanto o prazer quanto o desprazer; a partir dessa vontade, o organismo busca resistência, precisa de algo a que se contraponha. O desprazer, como impedimento à sua vontade de poder, é, então, um ***faktum*** normal, o ingrediente normal de todo acontecer orgânico, o ser humano não o evita, pelo contrário, precisa dele constantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, todo acontecer pressupõe uma resistência superada. (NF/FP IV (1888) 14 [174]). (Tradução livre)[89]

Então, ao pretender evitar a dor, os utilitaristas visam impedir um "ingrediente normal de todo acontecer orgânico". Mas, para Nietzsche, sem que haja resistências superadas, não pode haver vitória ou sentimento de prazer, há somente acomodação. Em suma, por meio da sua doutrina da ***vontade de poder***, Nietzsche contrapõe-se à premissa mais básica da moral utilitarista – a de que o homem instintivamente busca o prazer e evita a dor.

Além disso, ao afirmar que o desprazer é um "ingrediente normal de todo acontecer orgânico", o filósofo coloca em xeque a visão dogmática de que a dor é um ***mal em si***. De fato, ele vai ainda mais longe e propõe que o "***grande*** sofrimento" é um elemento essencial para que o homem possa superar a si mesmo[90]. Em ***A gaia ciência***, assim como em JGB/BM 225, podemos ver como Nietzsche condiciona a dor à realização de grandes feitos:

---

89 Versão em espanhol: "***El ser humano no busca el placer y no evita el displacer: se comprende a qué famoso prejuicio me opongo yo con esa afirmación. Placer y displacer son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes, — lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un plus de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. El displacer, en cuanto impedimento a su voluntad de poder, es, pues, un faktum normal, el ingrediente normal de todo acontecer orgánico, el ser humano no lo elude, al contrario, lo necesita constantemente: toda victoria, todo sentimiento de placer, todo acontecer presupone una resistencia superada.***"

90 Vale notar que o termo "grande" utilizado como adjetivo para "sofrimento" é realçado na pena de Nietzsche para significar algo elevado e sublime, e não um mero grau de intensidade. A defesa do sofrimento como elemento essencial da vida e da própria autossuperação do homem, bem como do surgimento do gênio, encontra ressonância no pensamento de Schopenhauer. No Livro IV, da obra ***O mundo como vontade e representação***, Schopenhauer escreve: "Se ela [a vontade] é travada por qualquer obstáculo erguido entre ela e o seu alvo do momento, eis o ***sofrimento***. Se ela alcança esse alvo, é a satisfação, o bem-estar, a felicidade. Estes termos, podemos estendê-los aos seres do mundo sem inteligência: estes últimos são mais fracos, mas, quanto ao essencial, são idênticos a nós. Ora, podemos concebê-los apenas num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Todo desejo nasce de uma falta, de um estado que não nos satisfaz, portanto é sofrimento, enquanto não é satisfeito. Ora, nenhuma satisfação dura; ela é apenas o ponto de partida de um novo desejo. Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte um luta, portanto sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto não existe medida, termo para o sofrimento. [...] Assim, conforme o conhecimento se ilumina, a consciência se eleva, a desgraça vai também crescendo; é no homem que ela atinge o seu mais alto grau, e aí também se eleva tanto mais quanto o indivíduo tem uma visão mais clara, é mais inteligente: é aquele em quem o gênio reside que mais sofre" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 325).

ISBN 978-65-5360-182-6

> *O que faz parte da grandeza*. – Quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de ***infligir*** grandes dores? Saber sofrer é o mínimo: mulheres frágeis e até escravos tornam-se mestres nisso. Mas não sucumbir à aflição e incerteza interior, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento – isso é grande, isso faz parte da grandeza (FW/GC 325).

Não sem razão, tanto Jonny Anomaly (2005) como André Torres (2017) associam a confrontação que Nietzsche faz ao utilitarismo clássico às críticas que o filósofo tece em relação à moral judaico-cristã, afinal, "[a] moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade" (JGB/BM 260).

A seguir, colocamos em exame a leitura nietzschiana acerca do fim último do sistema político e moral do utilitarismo clássico – ***a maior felicidade para o maior número*** –, o qual, de acordo com o filósofo, seria um legado da moral judaico-cristã. Em MA/HH I, Nietzsche, sobre tal legado, apresenta a seguinte ponderação:

> Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado (MA/HH I 235).

Pertinentes a esse pequeno aforismo, de ***Humano, demasiado humano I***[91], estão alguns conceitos de ampla importância no conjunto da obra do filósofo alemão, os quais nos oferecem um campo semântico para esta parte da nossa investigação, a saber: a moral de rebanho (***Heerden-Moral***); os ***gênios*** ou homens de exceção (***Ausnahme-Menschen***); e a noção de bem-estar, isto é, de felicidade (***Glück***) na era moderna. Então, passamos a investigá-los mais detidamente, a fim de relacioná-los entre si para uma compreensão mais aprofundada deste trecho de MA/HH I.

Primeiramente, vejamos como a expressão "moralidade de rebanho" aparece na interlocução de Nietzsche com os moralistas ingleses:

> Enquanto a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas a utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido apenas à preservação da comunidade, e for tido como imoral precisamente e exclusivamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade: enquanto assim for não pode haver "moral do amor ao próximo" (JGB/BM 201).

---

91 Vale observar que aqui temos uma passagem de um escrito do período intermediário da obra de Nietzsche. Todavia, a seguir, vemos que trechos de obras do período tardio reverberam significativamente as reflexões expostas neste aforismo.

ISBN 978-65-5360-182-6

Quando os valores morais visam meramente aquilo que é útil à preservação da comunidade, e os imorais são tidos como aqueles que a ameaçam, na visão de Nietzsche, não há como prosperar a moral que afirma querer o bem comum por amor ao próximo.

Depreende-se aqui que, sobre esse aforismo, o filósofo busca apontar uma contradição interna da argumentação utilitarista. Mais à frente deste aforismo, ele explica como essa moral do ***amor ao próximo*** se torna a moral do ***temor ao outro***:

> Tudo somado, o "amor ao próximo" é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao ***temor ao próximo***. Uma vez que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no conjunto e protegida contra perigos externos, é esse temor ao próximo que torna a criar novas perspectivas de valoração moral. [...] Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de ***mau***; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a ***mediocridade*** dos desejos obtêm fama e honra morais. Finalmente, em condições muito pacíficas há cada vez menos ocasião e necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e então todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma dura e elevada nobreza e responsabilidade consigo chegam quase a ofender e despertam desconfiança, "o cordeiro", mais ainda, "a ovelha", cresce na consideração (JGB/BM 201).

A moral utilitarista, por temor ao próximo, busca a todo custo impedir o surgimento de indivíduos que se erguem, devido à sua excelência, acima da mediania do rebanho.

Por essa razão, eles devem ser estigmatizados, caluniados e castigados. Com vistas à utilidade da comunidade – isto é, a sua própria preservação – há o temor de que indivíduos excepcionais superem a mediania da consciência de rebanho. Isso explica porque a modernidade abraça o ideal de "igualdade" (***Gleichheit***), tão propalado pela moral judaico-cristã.

Contudo, vale ressaltar que, para Nietzsche, há dois tipos de igualdade, a saber: "A ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito)" (MA/HH I 300).

Aqui, não há dúvida qual desses dois tipos de igualdade é adotado pela moral de rebanho, pois que ela nivela por baixo os membros da comunidade para fazer perdurar a sua estabilidade e as "condições pacíficas" em que vivem. Uma comunidade que segrega os indivíduos excelentes por desafiarem os valores da maioria dominante não

ISBN 978-65-5360-182-6

nutre em si a possibilidade de autossuperação, permanecendo estagnada na mediania dos homens comuns.

Ao contrapor os homens de exceção (***Ausnahme-Menschen***)[92] àqueles de mentalidade mediana, Nietzsche não almeja apenas questionar sistemas morais e políticos que visam meramente à conservação da comunidade, mas, principalmente, ressaltar que a finalidade de toda cultura superior (***höhereCultur***) deve ser a superação do homem.

Em outras palavras, ela deve cultivar um tipo homem "de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro" (AC 3). À frente retomamos este tema tão caro à filosofia de Nietzsche: os ***homens de exceção***.

A expressão "bem-estar para o maior número possível" (***für möglichst Viele ein Wohlleben***), em MA/HH I 235, é correlata aos termos "bem comum" (***Gemeingut***) e "a felicidade da maioria" (***dem Glück der Meisten***), os quais aparecem, em JGB/BM 44, 225 e 228, relacionados ao objetivo dos utilitaristas de abolir o sofrimento. Já em JGB/BM 43, Nietzsche faz a seguinte análise da expressão "bem comum", enunciando a contradição entre os termos "bem" e "comum":

> "Bem" não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um "bem comum"? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor. Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros (JGB/BM 43).[93]

Aqui, Nietzsche aponta de forma certeira para uma ***contradictio in terminis,*** ao analisar a expressão "bem comum", pois, aquilo que é comum há de ser sempre de pouco valor, e nunca será um bem. Este descrédito em relação ao bem comum pode ser cotejado também com a noção moderna de "felicidade da maioria", derivada de uma moral essencialmente altruísta. Acontece que, para Nietzsche,

> ao indivíduo, enquanto busca sua felicidade, não se deve dar prescrições sobre o caminho para a felicidade: pois a felicidade individual brota de leis próprias, desconhecidas de todos, e preceitos externos podem apenas

---

92 Sobre os indivíduos de exceção, Idenilson Meireles, no artigo intitulado ***Sobre a noção de "homens de exceção" na filosofia de Nietzsche: elementos para novas possibilidades do cultivo de si***, esclarece que eles "aparecem na obra de Nietzsche como figuras que podem, a partir do cultivo de determinadas "virtudes" nobres, abrir espaço para novas conquistas no domínio da subjetividade e tornar possível novos modos de vida para além da agitação moderna do último homem. No entanto, quem é hoje forte o bastante, ou corajoso o suficiente para cultivar de dentro de si virtudes completamente extemporâneas? A aposta de Nietzsche... Os indivíduos de exceção!" (MEIRELES, 2017, p. 53).

93 Conforme observa o tradutor Paulo César de Souza, nesse aforismo, o filósofo "joga com a ambivalência – ou "ambissemia" (!) – da palavra ***gemein***, "comum, vulgar" (cf. nota 78 de JGB/BM, p. 212).

> inibi-la, impedi-la. — Os preceitos chamados de "morais" são, na verdade, dirigidos contra os indivíduos, e não querem absolutamente a sua felicidade (MO/A 108).

Ainda sobre a felicidade da maioria, em JGB/BM 44, Nietzsche manifesta o seu desprezo pela doutrina que prega a "igualdade de direitos" e a "compaixão pelos que sofrem", em clara referência aos "incansáveis e inevitáveis utilitaristas ingleses":

> O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são "igualdade de direitos" e "compaixão pelos que sofrem" – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir (JGM/BM 44).

A "felicidade do rebanho" é dependente de "segurança, ausência de perigo, bem-estar e felicidade para todos" – a tão almejada paz social –, enquanto que o sofrimento é tido como algo que se deve abolir.

Em seguida, em JGB/BM 228, o filósofo amplia o escopo de sua crítica a todos os moralistas europeus de seu tempo – muito embora eles tenham se ocupado "cientificamente da moral". Conforme Nietzsche,

> [...] todos eles querem que se dê razão à moralidade ***inglesa***, na medida em que justamente com ela é servida melhor a humanidade, ou "o benefício geral", "a felicidade da maioria", não! a felicidade da ***Inglaterra***; eles querem provar a si mesmos, com todas as forças, que aspirar à felicidade ***inglesa***, quer dizer, a ***comfort*** [conforto] e ***fashion*** [estilo] (e, objetivo supremo, um lugar no Parlamento), é também o caminho reto para a virtude, mais ainda, que toda virtude até hoje havida no mundo consistiu precisamente em tal aspiração (JGB/BM 228).

Em última instância, para o filósofo alemão, a tão propalada moralidade inglesa não resultaria em benefício geral, tampouco na pretendida felicidade da maioria, mas sim naquilo que os moralistas ingleses entendem por felicidade, isto é, conforto, estilo e poder político.

Ademais, conforme Nietzsche argumenta em o ***Crepúsculo dos ídolos***[94]: "Tendo seu por quê? da vida, o indivíduo tolera quase todo como? — O ser humano não aspira à felicidade; somente o inglês faz isso" (GD/CI I, 12).

---

94 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. ***Crepúsculo dos ídolos***. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Doravante: GD/CI.

ISBN 978-65-5360-182-6

Seria a busca por tal felicidade o caminho para a virtude? De acordo com o filósofo alemão, "o caminho reto para a virtude" traçado pelos psicólogos ingleses é, na verdade, justamente o que se deve evitar, afinal, conforme ele escreve em ***Assim falou Zaratustra***:

> Para a pequena virtude gostariam de me atrair e louvar; ao tique-taque da pequena virtude gostariam de persuadir meu pé. Ando em meio a esse povo e mantenho os olhos abertos: eles ficaram menores e se tornam cada vez menores: — mas isto se deve à sua doutrina da felicidade e da virtude. É que são modestos também na virtude — pois querem o bem-estar. Mas somente a virtude modesta condiz com o bem-estar (ZA, Da Virtude que Apequena, 2).

Notamos que também nesse aforismo de ***Assim falou Zaratustra***, Nietzsche nos remete à pretensão da moralidade inglesa que, por meio de sua "pequena virtude", aspira o bem-estar e pretende evitar a dor e o sofrimento. Mas, como vimos anteriormente, para o pensador alemão, a excelência humana só pode ser alcançada por meio da disciplina do "***grande*** sofrer".

Por fim, recorremos a um dos fragmentos póstumos escritos entre o verão e o outono de 1884[95], para consolidarmos a nossa interpretação de MA/HH I 235:

> Com a «felicidade» como meta, não se pode fazer nada, tampouco com a felicidade de uma comunidade. Trata-se de alcançar uma pluralidade de ***ideais*** que devem estar em luta, mas isso não é o bem-estar de um rebanho, mas de um tipo superior. ***Esse tipo não*** se alcança com o bem-estar do rebanho, da mesma forma que o homem individual tampouco chega a um nível superior com conforto e complacência. «Graça», «amor aos inimigos», «tolerância», «direitos iguais» são todos princípios de um nível hierárquico ***inferior***. O superior é a ***vontade*** de ***criar*** para além de nós, por meio de nós, e ainda que seja mediante o nosso declínio (NF/FP III (1884) 26 [346]). (Tradução livre)[96]

A nosso ver, esta passagem acima lança uma nova luz para a compreensão do contraponto que Nietzsche faz ao sistema moral e político do utilitarismo clássico que quer alcançar, em última instância, o Estado de bem-estar permanente do maior número de pessoas possível.

---

95 NIETZSCHE, Friedrich. ***Fragmentos Póstumos***: ***Volumen III*** (1882 – 1885). Diego Sánchez Meca (org.). Tradução, Introdução e Notas de Manuel Barrios e Jesús Conill. Madri: Editora Tecnos, 2008. Doravante: NF/FP III.

96 Versão em espanhol: ***"Con la «felicidad» como meta no se puede hacer nada, ni con la felicidad de una comunidad. Se trata de lograr una pluralidad de ideales que tienen que estar en lucha, pero eso no es el bienestar de un rebaño, sino un tipo superior. ¡Y éste no se alcanza mediante el bienestar del rebaño! de igual modo que el hombre individual tampoco llega a un nivel superior mediante la comodidad y la complacencia. «Gracia», «amor a los enemigos», «tolerancia», «igual» derecho (!) son todos principios de rango inferior. Lo superior es la voluntad de crear por encima de nosotros, a través de nosotros, y aunque sea hundiéndonos".***

No lugar da homogeneização dos indivíduos particulares em uma dada comunidade, da universalização e perpetuação de seus valores morais, bem como da conservação de um tipo de homem cuja meta a ser alcançada é a mediocridade, Nietzsche concebe a ***comunidade agonística*** enquanto solo fértil para criação de uma ***pluralidade*** de ideais – cada um destes ideais em constante luta pelo alargamento do seu próprio poder e alcance.

No artigo ***Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation*** (2002), Herman Siemens propõe uma concepção relacional de "***gênio***", em Nietzsche, que se contrapõe às interpretações de cunho individualista e voluntarista, por parte da recepção de alguns intérpretes do filósofo[97].

Assim, para o comentador, a exigência que Nietzsche faz quanto à autotransformação e à autossuperação não poderia ser entendida como uma mera exaltação solipsística de poder, já que ela é, essencialmente, dependente da existência de comunidades éticas, portanto, de cunho relacional, sob o signo da ***pluralidade de ideais*** e do ***conflito agonístico*** entre eles.

Acerca das condições para o surgimento do ***gênio***, Siemens pondera:

> O aparecimento do gênio pode ser um "golpe de sorte" (***Glücksfall der Entwicklung***), um breve período de beleza "***sui generis***" (14 [133] / 13), mas sua força e plenitude de vontade não emergem ***ex nihilo***. Nenhum rio é grande e abundante por si mesmo: mas é recebendo vários afluentes e os levando adiante que torna-se assim" (MA 521 2.324). O gênio é, em outras palavras, "o resultado final do trabalho acumulado de gerações [***Geschlechtern***]", uma questão de forças acumuladas que pressupõem a coleta, acumulação, economia e preservação de recursos históricos e fisiológicos (GD Streifzüge 44, 47 6.145, 148) (SIEMENS, 2002, p. 87). (Tradução livre)[98]

Agora, voltando à interpretação de NF/FP III (1884) 26 [346], concluímos que a possibilidade para o surgimento dos homens de exceção seria fortalecida com uma ruptura do Estado de bem-estar permanente, onde impera a moralidade universal e paz social do rebanho.

Em seu lugar, o filósofo propõe a pluralidade agonística de ideais morais, por meio da qual o homem individual possa alcançar um nível superior à mediania. É esse o terreno que torna possível o cultivo dos homens de exceção, os quais florescem mediante uma nova concepção de felicidade, conforme expressa nas linhas de ***O anticristo***:

---

97 Ver, por exemplo, o capítulo Nietzsche or Aristotle? em MacIntyre, Alasdair. ***After virtue: a study in moral theory***. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007; e o capítulo Schopenhaur, Kierkegaard y Nietzsche – El Individuo contra la Moral, em CAMPS, Victoria. ***Breve historia de la ética***. Barcelona: RBA, 2013.

98 Original em inglês: ***"The appearance of genius may be a "lucky strike" (Glücksfall der Entwicklung), a brief spell of beauty "sui generis" (14[133]/13), yet his strength and fullness of will do not emerge ex nihilo: "No river is great and rich of itself: but rather that it takes up so many tributaries and takes them further, that is what makes it such" (MA 521 2.324). Genius is, in other words, "the end result of the accumulated work of generations [Geschlechtern]," a matter of amassed forces presupposing the gathering, accumulation, saving, and preserving of historical and physiological resources (G-D Streifzüge 44, 47 6.145, 148)"***.

ISBN 978-65-5360-182-6

> O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? — O sentimento de que o poder ***cresce***, de que uma resistência é superada. ***Não*** a satisfação, mas mais poder; sobretudo ***não*** a paz, mas a guerra; ***não*** a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, ***virtù***, virtude isenta de moralina). Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de ***nosso*** amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso. O que é mais nocivo que qualquer vício? — A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos — o cristianismo... (AC 2).

Portanto, a felicidade, para Nietzsche, é algo muito distinto daquilo propalado tanto pelos moralistas ingleses como pelo cristianismo, na medida em que ela não condiz com a busca do bem-estar da maioria e a eliminação do *grande* sofrimento.

O conceito revisionado de felicidade proposto pelo filósofo, neste aforismo, não implica a satisfação, mas o acréscimo de poder; a felicidade não é tampouco pouco a paz do Estado ou o bem-estar do rebanho, mas o conflito agonístico de distintos ideais; não é, tampouco, a apequenada virtude cristã, mas a virtude isenta de moralismo. Em contraposição aos cristãos e utilitaristas, Nietzsche defende o perecimento dos “fracos e malogrados” e o afastamento da compaixão pelos infortunados.

Em suma, o que Nietzsche concebe é a superação da mediania e da subserviência moral de rebanho para dar azo à existência de comunidades éticas agonísticas, viabilizando, assim, o cultivo da força plástica, da criatividade e da excelência dos homens de exceção.

Ainda, em ***O anticristo***, o filósofo explicita qual é o tipo de homem que se deve cultivar:

> O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na seqüência dos seres (— o homem é um ***final*** —); mas sim que tipo de homem deve-se ***cultivar***, deve-se ***querer***, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. Já houve, freqüentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo ***querido***. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente ***o temível*** até agora; — e a partir do temor foi querido, cultivado, ***alcançado*** o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem — o cristão... (AC 3).

Na seção seguinte, trazemos à baila as apreciações que Nietzsche faz com respeito às expectativas de utilidade social que buscam fundamentar a teoria do utilitarismo clássico.

2.2 Problematização do Castigo como Dissuasão: Uma Interlocução entre Nietzsche e Rée

No tópico anterior, abordamos tanto a aproximação como o distanciamento de Nietzsche em relação ao utilitarismo clássico, colocando em foco o princípio de ***utilidade*** e o objetivo de ***maior felicidade para o maior número*** possível de pessoas.

Agora, trazemos para o centro da nossa análise as considerações do filósofo alemão quanto às ***justificativas utilitaristas do castigo***. Escolhemos o filósofo ***Paul Rée*** para "dialogar" com Nietzsche[99], porque Rée defende a punição dissuasória. Todavia, a título introdutório, fazemos uma breve apresentação do problema que nos serve de guia para esta parte da nossa pesquisa.

No artigo intitulado ***The innocence of becoming: Nietzsche against guilt***[100]***, Brian Leiter, por um lado, defende o entendimento de que Nietzsche recusa de forma decisiva as justificativas retributivas*** do castigo, mas, por outro lado, esse seu texto deixa margem para a compreensão de que o filósofo alemão ***não*** adota o mesmo argumento acerca das ***justificativas utilitaristas*** da punição (o direito de punir que toma como fundamento uma suposta ***utilidade dissuasória***).

Leiter argumenta que "é importante observar que Nietzsche não considera o seu ataque ao livre-arbítrio e à culpa como incompatível à necessidade de sanções, apenas com a ideia de um direito de punir, da ideia de punição como merecida devido à culpa do transgressor" (LEITER, 2018, p. 3) (tradução livre)[101].

Em seguida, ele conclui: "ademais, não é preciso pensar que o criminoso seja culpado para querer lhe impor uma sanção" (LEITER, 2018, p. 24) (tradução livre)[102].

De fato, há algumas passagens de ***Humano demasiado humano*** onde Nietzsche defende a necessidade de se impor sanções aos malfeitores por razões ***dissuasórias*** como, por exemplo, no aforismo 105 – A Justiça Premiadora de MA/HH I.

Nesse trecho da obra, o filósofo associa a inexistência do castigo e do prêmio à ausência de motivos "que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras". Outra justificativa tipicamente utilitarista à prática do castigo (isto é, de se utilizar o indivíduo como um meio para um fim que vise o bem comum da comunidade) pode ser encontrada também no aforismo 323 de MA/HH II AS, em que encontramos o argumento de que o apenado deve suportar o castigo como quem faz algo de proveitoso aos outros, isto é, desencorajá-los "de incorrer na mesma tolice".

---

99 Tanto Rée como o jovem Nietzsche foram fortemente influenciados pelas obras de Arthur Schopenhauer. Rée e Schopenhauer, ao se oporem às expectativas retributivas e defenderem o sentido dissuasório do castigo, mantiveram-se fieis à teoria utilitarista da punição. Todavia, optamos pela interlocução com Paul Rée, em virtude da riqueza de evidências textuais e referências diretas e indiretas de Nietzsche aos escritos de Rée sobre o problema do castigo especificamente.

100 LEITER, Brian. 2018. The innocence of becoming: Nietzsche against guilt. *Inquiry 2019: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* **62**(1):70-92.

101 Original em inglês: "***Notice, importantly, that Nietzsche does not regard his attack on free will and guilt as incompatible with the need for sanctions, only with the idea of a right to punish, of the idea of punishment as deserved due to the wrongdoer's guilt***".

102 Original em inglês: "***In addition, one need not think the perpetrator was guilty to want to sanction him***".

ISBN 978-65-5360-182-6

Por outro lado, no aforismo 186 – Regressivo, também de MA/HH II AS, Nietzsche dá indícios que se opõe a essa lógica utilitária da punição, pois argumenta que "sempre que o ser humano é usado e sacrificado como um meio para os fins da sociedade [...]", como no caso do criminoso que é punido pela sociedade, "[...] toda humanidade superior se entristece".[103]

Além disso, em MA/HH I 70, o filósofo apresenta o mesmo ponto de vista que se revela em inconformidade com as razões utilitaristas ao castigo de MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323. Nos termos do próprio filósofo:

> Execuções. — O que faz com que toda execução nos ofenda mais que um assassinato? É a frieza dos juízes, a penosa preparação, a percepção de que um homem é ali utilizado como um meio para amedrontar outros. Pois a culpa não é punida, mesmo que houvesse uma; esta se acha nos educadores, nos pais, no ambiente, em nós, não no assassino — refiro-me às circunstâncias determinantes (MA/HH I 70).

Então, se houvesse realmente uma culpa, ela seria das "circunstâncias determinantes", ou seja, ela se encontraria "nos educadores, nos pais, no ambiente". Em suma, a suposta culpa seria da sociedade que não é punida pelo assassinato. Seja como for, se um dos motivos para que Nietzsche sinta-se mais ofendido com uma execução do que com um assassinato é "a percepção de que um homem é ali utilizado como um meio para amedrontar outros", então, isso nos parece inconciliável com a defesa de que o malfeitor deva suportar o castigo como quem faz algo de proveitoso para a sociedade, uma vez que o seu sofrimento serviria para afastar a tentação de outros indivíduos a incorrer no mesmo erro.

Os argumentos visivelmente antagônicos de Nietzsche acerca dos alicerces utilitaristas do castigo foram observados também por Ruth Abbey, em seu livro ***O período intermediário de Nietzsche***[104]. De acordo com Abbey (na nota 61),

> Nietzsche também admite que, a despeito de sua premissa errônea, a responsabilização de indivíduos por suas ações guarda alguma utilidade social, uma vez que castigar aqueles que prejudicam a comunidade reprime outros a fazerem o mesmo, assim como premiar atos úteis incentivam sua emulação (HH 105; WS 323). [...] Contudo, essa não parece ser a posição final de Nietzsche sobre a utilidade da dissuasão, pois mais tarde ele elabora uma crítica à prática de punir uns a fim de dissuadir outros (WS 186). [...] Ele alega que castigar um malfeitor para dissuadir outros reduz o indivíduo punido a um meio para fins sociais e, assim, aplica a crença kantiana de que os indivíduos devem ser tratados como fins em si mesmos, em relação à prática de dissuasão. Em suma, é difícil extrair uma posição coerente sobre

---

103 Mais à frente, temos a oportunidade de examinar estes três aforismo mais detidamente.

104 ABBEY, Ruth. ***Nietzsche's middle period***. New York: Oxford University Press, 2000.

os efeitos dissuasórios da crença no livre-arbítrio com base nos escritos do período intermediário de Nietzsche (ABBEY, 2000, p. 168). (Tradução livre)[105]

Aqui, cabe a explicação de que, no escopo da teoria utilitarista da pena, a dissuasão promovida pelo castigo pode ser: I) ***específica*** – quando a expectativa dissuasória da punição é voltada para o próprio criminoso, te tal forma que ele não reincida no mesmo ou em novos delitos; ou II) ***geral*** – quando os membros de uma dada comunidade são alvo da expectativa dissuasória do castigo imputado ao criminoso, ou seja, quando o castigo do apenado serve para dissuadir outros em geral a não cometerem delitos.

O direito de punir justificado por razões dissuasórias, específicas ou gerais, reflete notadamente a tese proposta pelos teóricos utilitaristas da punição, tais como os ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill.[106]

Diante dessas razões, resta-nos investigar e enfrentar, com rigor, os possíveis antagonismos do filósofo alemão quanto às justificativas utilitaristas do castigo, particularmente, nos dois volumes de ***Humano, demasiado humano***.

Todavia, se a investigação busca, também, esclarecer se Nietzsche adota uma reflexão mais definitiva acerca das ***justificativas utilitaristas*** da punição, devemos incluir no escopo da nossa investigação os escritos do período tardio da obra do filósofo.

É com este propósito que, em seguida, trazemos à baila a interlocução que Nietzsche faz com Paul Rée acerca da problemática do castigo.

O filósofo e médico Paul Ludwig Carl Heinrich Rée (1849-1901) nasceu em Bartelshagen, na Alemanha. Antes de dedicar-se à filosofia e à medicina, Paul Rée também estudou Direito em Leipzig.

---

105 Original em inglês: "***Nietzsche also concedes that despite its erroneous premise, holding individuals responsible for their actions has some social utility, for punishing those who damage the community deters others from the same, just as rewarding useful acts encourages their emulation (HH 105; WS 323). (...) Yet this does not seem to be Nietzsche's final position on the utility of deterrence, for he later mounts a critique of the practice of punishing some in order to dissuade others (WS 186). (...) He claims that punishing a wrongdoer to deter others reduces the punished individual to a means to social ends and thus applies the Kantian belief that individuals should be treated as ends-in-themselves to the practice of deterrence. In short, it is hard to extract a coherent position on the deterrent effects of the belief in free will from Nietzsche's middle period writings***."

106 Hugo Bedau, em seu artigo intitulado *Betham's Theory of Punishment: Origin and Context* (2004), faz o seguinte comentário sobre essa que é a mais conhecida obra de Bentham sobre a sua teoria da punição:
"Assim, a punição é essencialmente uma prática orientada ao futuro (para prevenir o crime e garantir a segurança pública), não uma prática essencialmente retroativa (para retribuir com base em merecimento). Ela possui três objetivos: prevenção de crime, reabilitação de infratores e compensação de vítimas; Este é um corolário do seu utilitarismo" (BEDAU, 2004, p. 10). (Tradução livre do original em inglês: "***Thus punishment is a practice essentially forward-looking (to prevent crime and secure public safety), not a practice essentially backward-looking (to render retribution based on desert). It has three goals: prevention of crime, correction of offenders, and compensation of victims. This is a corollary of his utilitarianism.***"). Por sua vez, em sua obra ***Sobre a liberdade***, John Stuart Mill afirma que: "o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros" (MILL, 2011, p. 26).

ISBN 978-65-5360-182-6

Desde a juventude, ele interessou-se pela filosofia moral. Suas obras mais renomadas – ***Psychologische Beobachtungen***, de 1875, e ***Der Ursprung der moralischen Empfindungen***[107], de 1877 – foram influenciadas pela filosofia de Arthur Schopenhauer, pela psicologia associacionista de John Locke e David Hume, pelas teorias evolucionistas dos naturalistas Charles Darwin e Jean-Baptiste de Lamarck, por obras de moralistas franceses como La Rochefoucauld e Claude Helvétius, bem como pela teoria utilitarista de John Stuart Mill.[108]

Em 1873, Rée foi apresentado a Nietzsche por um amigo em comum, Heinrich Romundt, mas somente a partir de 1876 foi que surgiu entre eles uma forte amizade. Em outubro desse ano, Nietzsche, Rée e Albert Brenner aceitaram o convite feito por Malwida von Meysenbu para formarem um grupo de estudo e trabalho em sua ***villa*** em Sorrento, na Itália, o qual foi mantido aproximadamente por nove meses.

No artigo intitulado ***Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict***[109], Brendan Donnellan descreve a profícua aproximação entre os dois pensadores:

> Os nove meses em Sorrento, a mais próxima semelhança na vida de Nietzsche com o seu ideal de "um mosteiro para espíritos livres", foram passados lendo e discutindo uma ampla gama de escritores, principalmente, autores clássicos e franceses, e preparando seus próximos trabalhos, no caso de Rée, ***A origem dos sentimentos morais*** (***Der Ursprung der moralischen Empfindungen***, 1877). A fértil sinergia de ideias que ocorreu foi registrada por ambos os filósofos em tons de galante exagero. Enquanto Rée contentou-se com uma dedicatória manuscrita a Nietzsche, "Ao pai desta obra, com os mais profundos agradecimentos de sua mãe", da qual Nietzsche educadamente distanciou-se, Ree é explicitamente mencionado no texto de ***Humano, demasiado humano*** como um praticante moderno da tradição dos moralistas franceses, os quase patronos da nova obra de Nietzsche. Rée exemplifica a nova e racionalista destruição de mitologias metafísicas que era o programa anunciado de ***Humano, demasiado humano***. Nietzsche o apresentou como "um dos pensadores mais frios e audaciosos" e citou a opinião de Rée de que "O homem moral não está mais perto do mundo inteligível (metafísico) do que o homem físico" como um exemplo de suas análises incisivas do comportamento humano (DONNELLAN, 1982, p. 596). (Tradução livre)[110]

---

107 RÉE, Paul. ***A origem dos sentimentos morais***. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

108 Sobre dados biográficos de Paul Rée, cf. SMALL, Robin. ***Nietzsche and Rée. A Star Friendship***. Oxford: Oxford University Press, 2005.

109 DONNELLAN, Brendan. 1982. Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict. ***Journal of the History of Ideas***, **43**(4):595-612.

110 Original em inglês: "***The nine months in Sorrento, the closest approximation in Nietzsche's life to his ideal of 'a monastery for free spirits,' were spent reading and discussing a wide range of mainly classical and French writers and preparing their next works, in Ree's case The Origin of Moral Feelings (Der Ursprung der moralischen Empfindungen, 1877). The cross-fertilization of ideas which took place was recorded by both philosophers in tones of gallant exaggeration. While Ree contented himself with a handwritten dedication to Nietzsche, 'To the father of this work, with the deepest thanks, from its mother,' from which Nietzsche politely***

Esse trecho do artigo de Donnellan mostra que, além do desenvolvimento de uma forte relação afetiva entre os dois filósofos[111], Paul Rée teve também uma influência significativa sobre o pensamento de Nietzsche, particularmente, no período de elaboração de ***Humano, demasiado humano***. Tendo em isso em vista, bem como o largo alcance dos "psicólogos ingleses" (***englischen Psychologen***)[112] sobre Rée – particularmente, em relação à questão da punição –, passamos a analisar os pensamentos de ambos acerca das justificativas utilitaristas do castigo.

Para tanto, iniciamos com a citação completa do aforismo intitulado "A Justiça Premiadora", de MA/HH I, em que Nietzsche parece defender o castigo dissuasório:

> — Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça; se esta consiste em dar a cada um o que é seu. Pois aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo. O prêmio tem apenas o sentido, portanto, de um encorajamento para ele e para outros, a fim de proporcionar um motivo para ações futuras; o louvor é dirigido àquele que corre na pista, não àquele que atingiu a meta. Nem o castigo nem o prêmio são algo devido a uma pessoa como ***seu***; são-lhe dados por razões de utilidade, sem que ela possa reivindicá-los justamente. Deve-se dizer que "o sábio não premia porque se agiu bem", tal como já se disse que "o sábio não castiga porque se agiu mal, mas para que não se aja mal". Se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras; o interesse dos homens requer a permanência dos dois; e, na medida em que o castigo e o prêmio, a censura e o louvor afetam sensivelmente a vaidade, o mesmo interesse requer também a permanência da vaidade (MA/HH I 105).

Quando Nietzsche afirma "aquele que é punido não merece a punição" e "aquele que é premiado não merece o prêmio", o filósofo coloca em questão a associação entre o ***mérito*** e a "ilusão do livre-arbítrio" (MA/HH I 106), afinal, eles não poderiam "agir de outra forma".

---

distanced himself, Ree is explicitly mentioned in the text of Human, All-too-Human as a modern practitioner of the tradition of the French moralists, the quasipatrons of Nietzsche's new work. Ree exemplifies the new, rationalistic destruction of metaphysical mythologies which was the stated program of Human, All-too-Human. Nietzsche presented him as 'one of the coldest and most audacious thinkers,' and quoted Ree's opinion that 'The moral man is no closer to the intelligible (metaphysical) world than the physical man' as an example of his incisive analyses of human behavior."

111 A despeito da grande aproximação entre Nietzsche e Rée neste período, o laço de amizade entre eles foi rompido de forma traumática no inverno de 1882 (DONNALLAN, 1982).

112 Sobre o uso deste termo por Nietzsche, cf. GM I, 1 e 2.

ISBN 978-65-5360-182-6

No mesmo sentido, ele argumenta em MA/HH I 107: "é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade". Essa conclusão é uma consequência incontornável de sua "teoria da completa irresponsabilidade"[113].

A expectativa, isto é, o sentido atribuído ao prêmio e ao castigo é, então, de encorajar e desencorajar futuras ações – "o sábio não castiga porque se agiu mal, mas para que não se aja mal."

Conforme vemos em MA/HH I 105, Nietzsche levanta uma tese schopenhaueriana de que o castigo se justifica por sua utilidade social. No Livro IV de sua obra ***O mundo como vontade e representação***[114], Schopenhauer cita a mesma assertiva mencionada por Nietzsche nesse aforismo, mas, atribuindo-a a Sêneca: "***Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur*** (O sábio não pune porque se pecou, mas para que não se peque)" (MVR IV, p. 367).

A esse respeito, Schopenhauer argumenta o seguinte, em defesa do castigo dissuasório:

> Ora, a lei apenas pode ter um objetivo: desviar cada um, pelo temor, de toda violação do direito do outro, visto que é para estar ao abrigo de toda agressão injusta que cada um dos contratantes se uniu ao Estado, renunciou a todo empreendimento injusto e consentiu nos encargos que a manutenção do Estado exige. A lei e o cumprimento da lei, em outras palavras, o castigo, têm, portanto, em vista essencialmente o futuro, de modo nenhum o passado. Eis o que distingue o castigo da vingança que tira os seus motivos de certos fatos realizados, isto é, do passado. (MVR IV, p. 365).

No cerne da teoria punitiva, de cunho utilitarista, encontra-se o argumento de que o castigo não deve ser justificado com vistas ao passado, mas sim, enquanto ferramenta para a prevenção de ações futuras que sejam consideradas indesejadas.

Conforme essas teorias, as quais Nietzsche parece endossar em MA/HH I 105, não há justiça quando o castigo é utilizado como ***retribuição*** contra o malfeitor por suas ações já cometidas. Logo, seria injusto punir alguém meramente para satisfazer o desejo individual ou coletivo de retribuição ou de vingança.

Esta conclusão também encontra ressonância em Schopenhauer que pondera o seguinte, em desfavor da justa retribuição:

> O mal que me fizeram não me autoriza a infligir semelhante mal a outro. Pagar o mal com o mal, sem procurar ver mais longe, não pode justificar-se

113 Esta teoria é analisada com maior profundidade na Seção 1.1, página 8.

114 SCHOPENHAUER, Arthur. ***O mundo como vontade e representação***. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. Doravante: MVR.

> nem com motivos morais, sem com nenhum outro motivo racional; e a pena de talião, considerada como princípio único e supremo do direito de punir, é apenas um contrassenso. Deste modo, quando Kant, ao fazer a teoria do castigo, diz que se trata simplesmente de punir para punir, está contra a verdade e no vazio (MVR IV, p. 365).

Mas, como quer Nietzsche, se o malfeitor não ***merece*** a punição, o que então poderia justificar o seu castigo? Em MA/HH I 105, o filósofo oferece a seguinte justificativa: "Se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras; o interesse dos homens requer a permanência dos dois".

Neste ponto, somos obrigados a questionar: qual interesse? E de quais homens? Estaria Nietzsche se referindo ao bem-estar do maior número de pessoas possíveis? Além disso, Nietzsche pondera que o castigo e o prêmio são "dados por razões de utilidade", noutras palavras, tanto o apenado como o premiado são usados como ***meios*** para, respectivamente, desmotivar e motivar a realização de certas ações.

Então, mais uma questão fica em aberto: até que ponto deve ser considerada justa a utilização do indivíduo – por exemplo, como objeto do castigo com fins dissuasórios – para o benefício de outros indivíduos?

A esse respeito, em disputa explícita com a teoria do direito penal em Kant, Schopenhauer justifica a utilização de um indivíduo como meio para benefício da sua comunidade, com base no contrato social:

> Um kantiano não deixaria de objetar que, de acordo com isto, o culpado punido é tratado "como um simples ***meio***". Mas esta proposição repetida sem cessar pelos kantianos, "que se deve tratar sempre o homem como um fim em si mesmo, nunca como um meio", bem pode soar bem aos ouvidos, bem pode agradar por isso àqueles que gostam das fórmulas a fim de se dispensarem de ter que refletir mais, pois, por pouco que a exponhamos à luz, vê-se que ela é simplesmente uma afirmação muito vaga, muito indeterminadas, que, apenas através de um longo desvio, chega a dizer o que ela quer dizer; desde de que se queira aplica-la, é preciso, para cada caso, uma explicação, adições e modificações especiais, e, na sua forma geral, é muito insuficiente, bastante vazia de sentido, e além do mais hipotética. Em todo caso, o assassino condenado à morte é um indivíduo que se deve tratar como um simples meio, e isso com toda a justiça. Com efeito, ele compromete a segurança pública, que é o objetivo supremo do Estado; se a lei não fosse executada em relação a ele, esta segurança seria mesmo destruída: ele, a sua vida, a sua pessoa, deve, portanto, servir de meio para o cumprimento da lei e o restabelecimento da segurança pública, e ele é reduzido a este papel com a maior justiça do mundo, para a execução do contrato social que consentiu visto que era cidadão, e pelo qual, a fim de obter segurança a favor da sua vida, da sua liberdade, dos seus bens, deu como penhor, para a segurança dos outros, os seus bens, a sua liberdade e a sua vida. Agora o penhor está perdido, é preciso ser executado (MVR IV, pp. 366 e 367).

ISBN 978-65-5360-182-6

Logo mais, vemos que Paul Rée também contesta a máxima kantiana de que uma pessoa deve ser sempre tratada como um fim em si mesmo e não como meio. Voltando a Nietzsche, desta feita em 'O Andarilho e sua Sombra' de MA/HH II, em que o filósofo parece defender mais uma vez a utilidade do castigo com fins dissuasórios:

> Arrependimento. — Nunca ceder ao arrependimento, e sim dizer imediatamente a si próprio: "isto significaria juntar uma segunda estupidez à primeira". Tendo-se feito um mal, cuide-se então de fazer um bem. — Se alguém é punido por seus atos, suporte o castigo com o sentimento de que assim faz algo de bom: desencoraja os outros de incorrer na mesma tolice. Todo malfeitor castigado deve se sentir como um benfeitor da humanidade (MA/HH II AS 323).

Quando Nietzsche sugere "tendo-se feito um mal, cuide-se então de fazer um bem", parece-nos que ele reporta-se não à noção de castigo enquanto prevenção (***Verhütung***), tampouco à de retribuição ou vingança (***Vergeltung***), e sim à noção de reparação e recompensa (***Rückzahlung und Ausgleich***).

Todavia, ao dar continuidade à sua cadeia argumentativa, o filósofo propõe que o apenado ***deve*** suportar a sua punição como quem faz algo de bom, pois, "desencoraja os outros de incorrer na mesma tolice". Aqui, fica clara a expectativa de que o castigo tenha um efeito ***dissuasório*** aos demais indivíduos, ou seja, de prevenção às ações tidas como más ou indesejadas.

Ademais, neste aforismo, diferente de MA/HH I 105, onde Nietzsche fala no sentido de ***dissuasão específica*** e ***geral*** – "para ele e para outros", aqui o filósofo menciona explicitamente apenas a dissuasão geral – "desencoraja os outros".

Assim sendo, devemos também perguntar: por que os "outros" a serem beneficiados com o castigo do apenado seriam a "humanidade" como um todo, e não a comunidade particular do malfeitor? Mais à frente, voltamos a essas questões com o intuito de esclarecer se Nietzsche se mantém, no período mais maduro de sua produção filosófica, fiel às justificativas utilitaristas da punição.

De qualquer maneira, já podemos adiantar que a nossa pesquisa não identificou nenhuma outra ocorrência nas obras dos períodos intermediário e tardio do filósofo, com exceção destas de ***Humano, demasiado humano I*** e ***II*** acima mencionadas, em que ele se coloca a favor do castigo por razões de utilidade social.

Agora, vejamos como Paul Rée posiciona-se acerca das questões levantadas até aqui. Rée postula que a vontade humana ***não*** é livre, mas determinada por causas internas (tais como o instinto e a razão) e externas ao indivíduo (por exemplo, a educação, a cultura, a censura e o louvor).

Em ***A origem dos sentimentos morais***, o filósofo de Bartelshagen afirma que essa questão já teria sido devidamente explicada pela filosofia. Ele chega a citar textualmente uma vasta gama de pensadores, tais como Hobbes, Espinosa, Leibniz, Hume, Montaigne, Lamark, Kant[115], Schopenhauer, J. S. Mill, entre outros que compartilham da mesma opinião quanto à não liberdade da vontade.

De acordo com Rée, "esse assunto é visto como resolvido, pois não se pode admitir que tantos investigadores de primeira linha tenham falhado na investigação" (RÉE, 2018, p. 68). Não obstante, para ele, a ausência de liberdade da vontade humana não é razão suficiente para a impunidade do malfeitor:

> [...] se tivéssemos percebido a necessidade das ações criminosas, a ideia de que elas devessem sofrer retaliação não teria se sustentado. Ao contrário, alguém poderia dizer mais corretamente: ações que são necessárias não poderiam estar sujeitas nem à responsabilização nem à retaliação pelo que ocorreu; mas é precisamente porque elas são necessárias, isto é, são determinadas por motivos, que ***devem*** ser punidas, para que o temor desse castigo torne-se motivo para o próprio criminoso e para todos os demais se absterem de ações semelhantes no futuro (RÉE, 2018, p. 82).

O castigo, portanto, serve como motivo de intimidação "para o próprio criminoso e para todos os demais" (dissuasão específica e geral). Ademais, Rée argumenta que, justamente pela inexistência da liberdade da vontade, portanto, pela ausência de ***mérito***, as punições devem ser impostas com vista ao futuro, isto é, com o sentido de ameaça; e não com vista ao passado, por retaliação ou retribuição.

Para sustentar seu argumento, Rée reproduz o seguinte trecho de ***Protágoras***, de Platão: "Aquele que deseja infligir punição racional não castiga por um mal passado que não pode ser desfeito; ele tem em vista o futuro, e anseia que o homem punido assim como aquele que o vê ser punido possam ser intimidados de praticar más ações novamente" (RÉE, 2018, pp. 84 e 85).

---

115 Ao colocar Kant no ***hall*** de pensadores que negam a liberdade da vontade, Rée provoca certo estranhamento, na medida em que a ética kantiana está calcada na possibilidade dessa liberdade, no âmbito prático da razão pura. Sobre esta questão, em sua tese de doutorado, intitulada ***Liberdade e imoralismo em Nietzsche***, Alice Medrado esclarece que, de acordo com Kant, "apesar de estar inserido em um mundo fenomenicamente determinístico e apesar da impossibilidade de afirmarmos que a vontade é livre em última instância, nós seríamos livres na medida em que somos capazes de determinar a nossa própria vontade no sentido de um compromisso com a lei moral, universal e acessível à racionalidade prática. Na filosofia moral kantiana, portanto, a razão prática é capaz de se sobrepor às inclinações biológicas e psicológicas do sujeito, agindo como uma fonte autônoma de determinação" (MEDRADO, 2021, pp. 27 e 28).

ISBN 978-65-5360-182-6

Ao refutar justificativas retributivas, Rée conclui que o fundamento do ***direito de punir*** não é fornecido pelo sentimento de justiça: "ao contrário, a punição de qualquer malfeitor se justifica somente em vista do bem-estar geral" (RÉE, 2018, p. 85).

Até aqui, nos parece não haver dissonâncias muito significativas entre as opiniões de Rée e Nietzsche, particularmente, quando colocado em consideração os termos de MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323 citados acima.

Contudo, mais à frente, Rée afirma: "o fim (bem-estar geral) justifica os meios (o castigo)" (RÉE, 2018, p. 85). Mas, ao reconhecer que, em geral, as pessoas desaprovam moralmente a máxima utilitarista de que "o fim justifica os meios", Rée apresenta a seguinte ponderação:

> Suponhamos agora que alguém possa atingir seu fim bom apenas infligindo dor aos outros; mas esse sofrimento seria menor do que aquele que ocorreria sem a sua intervenção. Esse seria o caso daquele que, por exemplo, quer o bem-estar de seus concidadãos como fim em si mesmo, mas esse fim só poderia ser atingido com o assassinato de um único cidadão. Aqui estão presentes dois males, um dos quais é necessário. Ou perece o povo inteiro, ou perece uma única pessoa. Se alguém escolhe desses dois males o menor, e mata uma única pessoa, então os motivos de sua ação são racionais, bons e louváveis (RÉE, 2018, p. 85).

Denota-se desta passagem que o argumento utilitarista de Rée provém basicamente de um cálculo quantitativo, comum à ética intelectualista, sem levar em consideração o valor das pessoas em questão.

Nos casos hipotéticos de a pessoa apenada pelo bem-estar de seus concidadãos for um cientista que viria a descobrir a cura de uma enfermidade fatal que ameaça toda a humanidade, ou um escritor como Shakespeare, ou um filósofo como Platão, ou mesmo um líder como Napoleão, Rée não deixa claro como o valor da pessoa humana poderia, potencialmente, comprometer o seu cálculo de maior ou menor mal.

Para ele, "o fim tem de ser bom" (RÉE, 2018, p. 87) para que os meios sejam moralmente justificáveis. Entretanto, aqui, Rée parece não levar em conta que o valor moral "bom" é um valor histórico, mas, conforme Nietzsche esclarece em sua obra ***Genealogia da moral,*** "bom" não é um ***valor em si***[116].

Sobre a proposição de que seria moralmente justificável sacrificar um indivíduo pelo bem-estar da comunidade, ainda em O Andarilho e sua Sombra, Nietzsche pondera que "a autodefesa e a vingança jamais se poderão cobrir com os panos da inocência; e, sempre

---

116 Este tema é examinado com maior profundidade na Seção 3.1, página 92.

que o ser humano é usado e sacrificado como um meio para os fins da sociedade, toda humanidade superior se entristece" (MA/HH II AS 186).

Conforme observado por Ruth Abbey, aqui, Nietzsche parece se afastar dos enunciados de MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323, ao fazer alusão à teoria kantiana de que os indivíduos humanos devem ser considerados como fim em si mesmos (ABBEY, 2000). Afinal, "a autodefesa e a vingança jamais se poderão cobrir com os panos da inocência".

Aproximadamente um ano após a publicação de o Andarilho e sua Sombra, Nietzsche publica ***Aurora***, em 1881, onde ele afirma: "***Considere-se***! — Quem é castigado já não é aquele que realizou o ato. Ele é sempre o bode expiatório" (MO/A IV, 252).

Ora, considerar o apenado como um ***bode expiatório*** da sociedade punitiva, mesmo não sendo essencialmente contraditório, nem de longe quer dizer o mesmo que "todo malfeitor castigado deve se sentir como um benfeitor da humanidade" e que deve suportar "o castigo com o sentimento de que assim faz algo de bom".

Em outro momento, num fragmento póstumo escrito entre a primavera e o outono de 1883, Nietzsche critica a proposição de que o fim (bem-estar da comunidade) justifica os meios (o sacrifício de um indivíduo), desta feita, citando nominalmente Paul Rée:

> Uma vez que Rée parte do princípio de que o bem é somente o que não se faz por amor a si mesmo, ele põe o laço em volta do pescoço da forma mais ridícula quando quer conceder à sociedade o direito de fazer uso do princípio «O fim justifica os meios». Pois a sociedade, ao castigar os criminosos, sempre quer a sua própria preservação e promoção – disso não há dúvida. Logo, o seu fim não é bom, não é justo; consequentemente, seu fim não pode justificar seus meios malignos (NF/FP III (1883) 7 [24]). (Tradução livre)[117]

Além da contradição interna nos argumentos de Rée apontada por Nietzsche neste fragmento, é interessante observar os adjetivos utilizados – "ridícula", "malignos" –, os quais denotam um ânimo depreciativo na crítica do autor de *Aurora*.

O pano de fundo da discussão aqui aventada por Nietzsche é a questão da existência de um ***instinto altruísta***, o qual, de acordo com Rée, teria sido herdado pelos homens por seus antepassados símios.

Na ***Apresentação*** da tradução que fizeram da obra ***A origem dos sentimentos morais***, André Itaparica e Clademir Araldi explicam: "Enquanto Rée defende a ideia de um altruísmo

117 Versão em espanhol: "*Puesto que Rée parte del principio de que bueno es sólo lo que uno no hace por amor a sí mismo, se pone la soga al cuello del modo más ridículo cuando quiere concederle a la sociedad el derecho de hacer uso del principio 'el fin justifica los medios.' Pues la sociedad, al castigar los delitos, quiere siempre su conservación y fomento — de esto no cabe duda. En consecuencia, su fin no es bueno, no es justo; en consecuencia, su fin no puede justificar sus medios malvados*".

ISBN 978-65-5360-182-6

e de um egoísmo biológico inatos, Nietzsche foi um crítico da existência de uma ação puramente altruísta desde o primeiro aforismo de ***Humano, Demasiado Humano***, obra que possui um caráter programático" (RÉE, 2018, p. 30).[118]

Aqui, é importante sublinhar a importância que os moralistas franceses exerceram sobre os dois filósofos, conforme atesta Donnellan:

> A importância dos moralistas franceses para os dois pensadores alemães foi enorme. La Rochefoucauld e os outros em sua escola haviam demonstrado que o ser humano revela uma invencível falta de compreensão acerca de seus próprios motivos. Por mais nobre, altruísta ou idealista que possa parecer uma ação ou impulso, a fonte real é invariavelmente o egoísmo. O realismo intrépido dos franceses estimulou tanto Rée e como Nietzsche em seus esforços para substituir noções idealistas duvidosas sobre a psicologia humana por uma interpretação da motivação baseada em fatos biológicos e influenciada, até certo ponto, por implicações das teorias darwinianas (DONNELLAN, 1982, p. 597). (Tradução livre)[119]

Retomando a questão do egoísmo, a justificativa utilitarista da punição defende que o ***interesse*** dos homens que requer a permanência do castigo e do prêmio é o ***bem-estar*** da própria comunidade que castiga ou que premia as ações consideradas prejudiciais ou úteis ao seu interesse. Nietzsche argumenta não haver dúvida de que "a sociedade, ao castigar os criminosos, sempre quer a sua própria preservação e promoção" (NF/FP III (1883) 7 [24]). Ora, se a sociedade sempre objetiva a sua própria preservação ao castigar os criminosos e, assim, age moralmente, então, como poderia essa mesma sociedade considerar moralmente inaceitável a ação egoísta de um indivíduo, e castigá-lo por essa razão? A sociedade pode ser egoísta, mas o indivíduo não. Tal incongruência é apontada por Nietzsche em ***Humano, demasiado humano***:

> Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral: causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir um desgraça pessoal; mentimos, quanto a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação. ***Causar dano intencionalmente***, quando está em jogo nossa existência ou segurança (conservação de nosso bem-estar), é

118 A bem da verdade, Nietzsche esclarece melhor a sua crítica à existência de ações puramente altruístas em MA/HH I 133. Sobre essa questão, tanto Nietzsche como Rée fazem, em suas obras, uma interlocução com o filósofo alemão Schopenhauer, bem como o moralista francês Helvétius. Acerca da importância da obra de Helvétius para a filosofia de Nietzsche, cf. SANTOS, Oscar. 2017. Nietzsche sobre Helvétius: "o último grande acontecimento da moral". Cadernos Nietzsche, **38**(3):79-92.

119 Original em inglês: "***The significance of the French moralists for both German thinkers was enormous. La Rochefoucauld and the others in his school had demonstrated that man shows an invincible lack of insight into his own motives. However noble, selfless, or idealistic an action or impulse may seem, the actual source is invariably egoism. The dauntless realism of the French stimulated both Rée and Nietzsche in their efforts to replace dubious idealistic notions of human psychology with an interpretation of motivation based on biological facts and influenced, to a varying extent, by the implications of Darwinian theories.***"

admitido como sendo moral; desse ponto de vista o próprio Estado causa danos, ao decretar penas (MA/HH I 104).

De acordo com a nossa interpretação, nesta passagem de ***Humano***, o filósofo não visa se opor à decretação de penas pela comunidade que deseja intimidar ações que ela considere danosas à sua própria conservação. O que ele tem em mente é argumentar que se há justiça na ação egoísta da comunidade (causar danos a alguém visando ao seu próprio bem-estar), então, as ações egoístas dos indivíduos que agem em legítima defesa deveriam ser igualmente consideradas como justas.

Já no período mais maduro de sua filosofia, Nietzsche passa a considerar que a sociedade que castiga seus criminosos como forma de dissuasão demonstra descrédito em seu próprio poder. De acordo com o filósofo,

> Onde os meios de poder não são grandes o suficiente, intervêm a ***intimidação***, o ***terrorismo***: neste sentido, todo castigo que busca a intimidação é um sinal de que a positiva ***virtude transbordante*** dos poderosos não é grande o suficiente: um sinal de ceticismo em relação ao seu próprio poder (NF/FP III (1883) 7 [180]). (Tradução livre)[120]

Aqui, não é por acaso que Nietzsche associa o termo "intimidação" (***Einschüchterung***) a "terrorismo" (***Terrorismus***). Isso, sem dúvida, já denota um dos pontos de inflexão do seu antigo argumento favorável às justificativas utilitaristas do castigo, observados em MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323.

De acordo com a teoria da pena de Paul Rée, o sentido de ***dissuasão*** encontra-se já na ***origem*** da prática do castigo, desde o início das primeiras comunidades estatais. Em ***A origem dos sentimentos morais***, o filósofo de Bartelshagen argumenta que apenas o temor de ações violentas do Estado são capazes de fazer frente aos impulsos egoístas dos homens, os quais seriam mais poderosos do que seus instintos naturais de compaixão e amor ao próximo, isto é, do impulso natural de altruísmo: "Toda comunidade estatal é um grande curral, no qual o medo do castigo e o medo da vergonha são as grades que impedem as bestas de despedaçarem umas às outras; porém, às vezes, essas grades se rompem" (RÉE, 2018, p. 79).

Portanto, somente o castigo poderia garantir o bem-estar e a paz de todos: "De fato, se o castigo não existisse, se ele desaparecesse, então, cada um poderia saquear a propriedade

---

120 Versão em espanhol: "***Donde los medios del poder no son lo bastante grandes intervienen la intimidación, el terrorismo: en este sentido, todo castigo que busca la intimidación es un signo de que la positiva, desbordante virtud de los poderos no es lo bastante grande: un signo de escepticismo respecto de su propio poder.***"

ISBN 978-65-5360-182-6

alheia tanto quanto conseguisse, com violência, sem levar em conta a felicidade, nem mesmo as vidas dos outros" (RÉE, 2018, p. 79). Para Rée, os primeiros legisladores, ao institucionalizarem os sistemas punitivos, já tinham em mente a expectativa de intimidação, tanto específica como geral, do castigo. Em relação a isso, ele escreve:

> O raciocínio dos fundadores do castigo foi mais ou menos este: primeiramente devem ser fixados castigos para as más ações (que prejudicam o bem-estar de um ou de vários membros da tribo); caso essa ameaça não seja eficaz, e caso alguém ainda cometa uma ação sujeita a castigo, então o castigo tem de lhe ser infligido, em parte para que, com isso, o castigo sentido intimide-o para que não cometa ações semelhantes no futuro, mesmo que a ameaça de castigo não tenha conseguido intimidá-lo; em parte, para que seu castigo seja um exemplo de advertência para todos os demais. Essa era a opinião dos legisladores (RÉE, 2018, p. 80).

Conforme vemos no capítulo seguinte[121], na ***Genealogia da moral***, Nietzsche enxerga o sentido dissuasório, específico ou geral, como sendo apenas uma dentre diversas outras expectativas ***atuais*** em relação à prática do castigo. Mas, colocar essa expectativa no início da história do castigo, como faz Rée, para Nietzsche, significa incorrer em uma falácia genética.

No Prólogo da ***Genealogia da moral***, Nietzsche reconhece que o livro de Rée, ***A origem dos sentimentos morais***, foi para ele o primeiro estímulo para publicar as suas próprias teorias acerca da origem da moral, onde ele chega a dizer: "Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse "não" de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impaciência, porém" (GM, Prólogo, 4). No mesmo parágrafo, Nietzsche conclui: "do mesmo modo, ***O andarilho*** (22, 33), sobre a origem do castigo, ao qual a finalidade de intimidação não é essencial nem primordial (como pensa o dr. Rée – ela lhe é, isto sim, enxertada em determinadas circunstâncias, e sempre como algo acessório, adicionado)" (GM, Prólogo, 4).

Por volta de 1880, quando publicava o Livro II de ***Humano, demasiado humano***, Nietzsche escreve o seguinte acerca do sentido original do castigo que antecede à expectativa dissuasória:

> [...] — ***Equilíbrio***, portanto, é também um conceito muito importante para a mais antiga doutrina legal e moral; equilíbrio é a base da justiça. Quando essa, em tempos mais rudes, diz "Olho por olho, dente por dente", pressupõe já alcançado o equilíbrio, e deseja ***conservá-lo*** mediante a represália: de modo que, se um indivíduo comete algo contra outro, esse outro já não pratica uma vingança de cego amargor. Mas sim, graças ao ***jus talionis*** [lei

121 Ver Capítulo 3, página 91.

> de talião], é ***restaurado*** o equilíbrio das relações de poder contrariadas: pois um olho, um braço ***mais***, naquelas condições primevas, significa um quê de poder, um peso ***mais***. — No interior de uma comunidade em que todos se consideram de peso igual, acham-se, contra os delitos, ou seja, as infrações do princípio do equilíbrio, a ***desonra*** e o ***castigo***: a desonra, um peso estabelecido contra o indivíduo usurpador, que graças à usurpação adquiriu vantagens, e graças à desonra torna a sofrer desvantagens que cancelam e excedem as vantagens anteriores. O mesmo se dá com o castigo: contra a preponderância que todo criminoso se arroga, ele institui um contrapeso bem maior; contra o ato de violência, o encarceramento; contra o roubo, a restituição e a multa. Assim o transgressor é ***lembrado*** de que, mediante seu ato, ele se ***excluiu*** da comunidade e de suas ***vantagens*** morais: ela o trata como um desigual, um fraco, que está fora dela; por isso o castigo não apenas é retribuição, mas possui algo ***mais***, um tanto da ***dureza do estado de natureza***; é justamente isso que ele pretende lembrar (MA/ HH II, 2, 22).

Antes de mais nada, devemos sublinhar que Nietzsche associa o princípio de equilíbrio (*Pincip des Gleichgewichts*) à noção de justiça *(Gerechtigkeit*). Portanto, o castigo, em tempos primevos, não tinha a ***função*** de prevenir o delito, mas antes de restaurar o equilíbrio entre os membros de uma comunidade, como um contrapeso às vantagens adquiridas pelo criminoso por meio de seu ato delituoso: "contra o ato de violência, o encarceramento; contra o roubo, a restituição e a multa."

Há também a função mnemônica do castigo, pois ele serve para lembrar o malfeitor das vantagens obtidas por todos na vida em comunidade, da qual ele se exclui mediante seu ato delituoso.

Rée, por outro lado, acredita que o *sentimento de justiça* seja fruto da admissão do *castigo* no seio de uma comunidade: "Depois que o castigo foi introduzido para produzir a paz no interior de um Estado, formou-se o senso de justiça, qual seja, o sentimento graças ao qual nós exigimos que o castigo como retaliação se siga às más ações" (RÉE, 2018, p. 79). Brendan Donnellan explica essa passagem de *A origem dos sentimentos morais*:

> Rée afirma que o senso de justiça surgiu como resultado de duas suposições falsas de que a punição é a retribuição por atos passados e de que a vontade do malfeitor é livre. Em outras palavras, o senso de justiça vem depois da punição, em vez de motivá-la originalmente, como se supõe erroneamente. Uma vez que tantos equívocos estão envolvidos neste assunto emotivo, ele afirma que a punição somente é justificável quando promove o bem geral da sociedade ao impedir crimes futuros. O "senso de justiça" por si só, baseado em premissas errôneas, não é uma justificativa suficiente para a punição (DONNELLAN, 1982, p. 604).

Quanto a esta formulação de Rée acerca da origem do sentimento de justiça associada à prática do castigo, Nietzsche dialoga diretamente com seu antigo amigo em um fragmento póstumo, escrito no outono de 1883:

ISBN 978-65-5360-182-6

> *Minhas diferenças com Rée*: (...) «Se no caso dos castigos não há nada que lembre que eles são um meio de dissuasão, então devem parecer necessariamente como retaliações». Por quê? O que é uma retaliação? Ele considera que o sentimento de justiça surge porque algo aparece como retaliação. Mas o conceito de retaliação não é examinado. [...] O erro de Rée consiste em considerar que o sentimento de justiça tem sua origem no castigar e depois do castigar (NF/FP III (1883) 16 [15]). (Tradução livre)[122].

Mas de volta à análise de MA/HH II AS 22, onde o filósofo lembra a Lei de Talião de tempos primevos, o castigo é visto com objetivo, não de intimidação, mas de ***restauração do equilíbrio*** entre as relações de forças no seio de uma dada comunidade: "No interior de uma comunidade em que todos se consideram de peso igual, acham-se, contra os delitos, ou seja, as infrações do princípio do equilíbrio, a ***desonra*** e o ***castigo"***.

Portanto, conforme Nietzsche conclui em 1887, na ***Genealogia da moral***, a finalidade de dissuasão, no que tange à origem do castigo, não foi essencial, tampouco primordial. Logo, o equívoco de Rée ao atribuir o sentido de dissuasão na origem do castigo consiste em conceber uma falsa unidade entre a ***gênese*** e a ***finalidade*** posterior do direito de punir.

Também na ***Genealogia da moral***, após arrolar uma série de utilidades atribuídas ao castigo ao longo da sua história, o genealogista alemão opõe-se àquela que ele chama de "a mais essencial" na consciência popular: a de que "o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa" (GM II, 14), aqui entendido como remorso.

Sobre a ausência do sentimento de remorso em prisioneiros e criminosos, Nietzsche escreve:

> Mas assim se atenta contra a realidade e contra a psicologia, mesmo para o tempo de hoje: tanto mais para a mais longa história do homem, a sua pré-história! Justamente entre prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as penitenciárias e casas de correção ***não*** são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor – nisso concordam todos os observadores conscienciosos, que em muitos casos expressam tal juízo a contragosto e em oposição aos seus desejos mais próprios (GM II, 14).

Aqui é interessante notar que, quando Nietzsche menciona "os observadores conscienciosos" que atestam a raridade do sentimento de remorso entre prisioneiros e criminosos, o filósofo faz eco aos resultados das pesquisas do psicólogo inglês Francis Galton[123]. Assim,

---

122 Versão em espanhol: ***«Si en el caso de los castigos no hay nada que recuerde que son un medio disuasivo, entonces deben parecer necesariamente resarcimientos». ¿Por qué? ¿Qué es un resarcimiento? Él considera que el sentimiento de la justicia surge porque algo aparece como resarcimiento. Pero el concepto de resarcimiento no es examinado. (...) El error de Rée consiste en considerar que el sentimiento de justicia tiene su origen en el castigar y después del castigar.***

123 Em 1883, Galton escreve: "A carência de consciência em criminosos, conforme demonstrada pela ausência de remorso genuíno por sua culpa, surpreende a todos que primeiro se familiarizam com os detalhes da vida na prisão. Cenas de desespero desolador

Nietzsche postula que o remorso, ou seja, o ***sentimento de culpa reativa***[124], não deve ser esperado como uma possível consequência do castigo. Então, se a punição não tem o poder de criar no criminoso o sentimento de culpa, quais são, de acordo com Nietzsche, os efeitos que dele podemos esperar? Em suas próprias palavras:

Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência. Quando sucede de ele quebrar a energia e produzir miserável prostração e autorrebaixamento, um tal sucesso é sem dúvida ainda menos agradável que o seu efeito habitual: que se caracteriza por uma seca e sombria seriedade (GM II, 14).

Além dessas consequências, mais adiante, Nietzsche elenca outros efeitos da punição:

> inquestionavelmente se deve buscar o genuíno ***efeito*** do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo ***doma*** o homem, mas não o torna "melhor" – com maior razão se afirmaria o contrário. ("O prejuízo torna prudente", diz o povo: tornando prudente, torna também ruim. Mas felizmente torna muitas vezes tolo.) (GM II, 15).

A leitura das passagens acima indica que, a despeito de eventuais efeitos dissuasórios da punição – conforme o diagnóstico feito pelo filósofo, enquanto psicólogo da cultura – o castigo não resulta no engrandecimento do homem: "o castigo ***doma*** o homem, mas não o torna 'melhor'."

Logo, seria um equívoco supor que o Nietzsche maduro tenha se mantido fiel à defesa das razões utilitaristas da punição. Em suma, não obstante a breve aproximação de Nietzsche com utilitarismo clássico, observada particularmente em ***Humano, demasiado humano***, o exame de evidências textuais nos autoriza a concluir que, posteriormente, o filósofo irá contrapor-se diametralmente ao princípio de oposição entre prazer e dor, bem

são raramente testemunhadas entre prisioneiros; o sono deles não é interrompido por sonhos inquietantes – pelo contrário, ele é tranquilo e profundo; eles também têm um apetite excelente. Mas a hipocrisia é um vício muito comum; e todas as minhas informações concordam com a total falsidade dos criminosos, por mais plausíveis que sejam suas declarações." (GALTON, 2001, p. 42) (Cf. GALTON, Francis. 2001. ***Inquiry into Human Faculty and its Developments***.) (Tradução nossa do original em inglês: "***The deficiency of conscience in criminals, as shown by the absence of genuine remorse for their guilt, astonishes all who first become familiar with the details of prison life. Scenes of heartrending despair are hardly ever witnessed among prisoners; their sleep is broken by no uneasy dreams—on the contrary, it is easy and sound; they have also excellent appetites. But hypocrisy is a very common vice; and all my information agrees as to the utter untruthfulness of criminals, however plausible their statements may be.***")

124 Sobre a distinção entre os termos "culpa reativa" e "culpa existencial", cf. Ian Morrisson (2018). Mais adiante, na Seção 3.3, página 103, trazemos essa distinção ao foco da nossa análise, ao examinarmos as origens do sentimento de culpa e da má consciência.

ISBN 978-65-5360-182-6

como ao objetivo de promoção do maior bem-estar ao maior número de pessoas, conforme defendidos pelos utilitaristas.

Na mesma medida, podemos afirmar com segurança que Nietzsche opõe-se ao direito de castigar como instrumento de homogeneização dos indivíduos e universalização da moralidade de rebanho. Assim, concluímos que as justificativas utilitaristas do castigo são desprezadas por Nietzsche, especialmente, no período mais maduro da sua produção filosófica.

ISBN 978-65-5360-182-6

Parte II – Da Gênese à Superação dos Sistemas Punitivos: A Filosofia Nietzschiana do Castigo

Apreciação crítica da descrição nietzschiana da evolução do direito penal e da possibilidade da autossupressão da justiça punitiva

CAPÍTULO 3

3 ESTUDO GENEALÓGICO DO CASTIGO: BASEADO NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*

A discussão sobre a problemática do ***castigo*** aparece de forma fragmentada em boa parte do conjunto dos escritos de Nietzsche, mas dentre todos eles, no livro intitulado ***Genealogia da moral: uma polêmica***[125]**,** surge uma investigação mais sistemática[126] sobre o tema da punição. Inicialmente, apresentamos alguns apontamentos que consideramos imprescindíveis para uma melhor compreensão sobre essa obra, com foco em seu Prólogo e em sua Primeira Dissertação – "Bom e Mau", "Bom e Ruim".

Em seguida, analisamos o estudo que o filósofo faz acerca da função mnemônica[127] do castigo no processo de hominização[128], sobre as origens da responsabilidade moral, do sentimento de culpa e da doutrina do livre-arbítrio, bem como sobre a característica polissêmica do castigo, tomando como referência principal a Segunda Dissertação – "Culpa", "Má Consciência" e Coisas Afins, da ***Genealogia da moral***.[129]

3.1 Sobre a Genealogia da moral: uma polêmica

---

125 NIETZSCHE, Friedrich. ***Genealogia da moral: uma polêmica***. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Doravante: GM.

126 Em seu artigo ***O que Nietzsche leu e o que não leu***, Andrea Urs Sommer faz a seguinte advertência aos leitores do filósofo: "Para o leitor movido por interesse sistemático na obra de Nietzsche, tal experiência é fonte inesgotável de frustração, de modo que não raras vezes ela mais acederá à ideia de os caminhos do filósofo serem mesmo todos aporéticos, do que a negará. Já para o leitor de Nietzsche que apreende o pensamento como movimento, essa mesma experiência será uma fonte de felicidade" (SOMMER, 2009, p. 10). Na apresentação que faz da obra ***A doutrina da vontade de poder em Nietzsche***, de Wolfgang Müller-Lauter, intitulada "A Terceira Margem da Interpretação", Scarlett Marton também aborda o caráter assistemático das obras de Nietzsche: "Que Nietzsche não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com sua obra. E isso não se deve apenas ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões. Deve-se sobretudo à sua recusa, explícita, dos sistemas filosóficos. De fato, não são raras as vezes em que a eles se opõe. Mas o ponto central de sua crítica não reside no fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática. Tampouco são raras as ocasiões em que se opõe aos espíritos sistemáticos. Ao pretender impor ao pensamento caráter monolítico, eles seriam levados a desistir da busca, abandonar a pesquisa, abrir mão da criatividade. Acreditando precisar de amplos horizontes par a ter grandes ideias, Nietzsche nega-se a encerrar o pensamento numa totalidade coesa mas fechada. Pondo-se como um pensador assistemático, e mesmo antissistemático, manifesta sua dissonância face a certa concepção do saber, que identifica filosofia e sistema" (MüLLTER-LAUTER, 1997, p. 37).

127 Por "função mnemônica" nos referimos à utilização do castigo para criar no homem a capacidade de memória. Contudo, o castigo serve, também, para ***reforçar*** a memória daquilo que é prometido, como, por exemplo, a observação de leis morais, religiosas e jurídicas. Além disso, num contexto ainda mais amplo, a memória causada/estimulada pela dor da punição alcança todo o ser do homem (racionalidade, sensibilidade, consciência, etc.) e de sua comunidade.

128 O "processo de hominização" refere-se ao desenvolvimento de características distintivas do homem em relação às espécies ancestrais.

129 Nietzsche divide a obra ***Genealogia da moral*** em quatro partes, a saber: Prólogo; Primeira Dissertação – "Bom e Mau", "Bom e Ruim"; Segunda Dissertação – "Culpa", "Má Consciência" e Coisas Afins; e Terceira Dissertação – O que Significam Ideais Ascéticos?

ISBN 978-65-5360-182-6

Publicada em 1887, portanto, já no período tardio da produção filosófica de Nietzsche, a ***Genealogia da moral*** tem como tema cardinal "a ***origem*** de nossos preconceitos morais" (GM, Prólogo, 1).

Conforme relatado pelo próprio filósofo, esse livro polêmico é fruto de reflexões amadurecidas e fortalecidas por Nietzsche, ao longo de anos. Entrementes, o exame sobre a origem dos valores bem (***gut***) e mal (***böse***) já aparece, ainda de forma provisória, em ***Humano demasiado humano. Um livro para espíritos livres***[130]***, de 1878.***

No Prólogo da Genealogia, Nietzsche avalia que, até aquele momento, os filósofos não haviam se pronunciado criticamente sobre valores morais. Isso porque, já no berço da filosofia ocidental, a fonte e o fundamento do "***bem***" foram erroneamente situados numa realidade imaterial e transcendente, ou seja, metafísica. Indevidamente elevados à condição de ***valor em si***, deixou-se de considerar "sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mal'" (GM, Prólogo, 3). Para Nietzsche, contudo, a gênese e as transformações dos valores morais dão-se na história da humanidade. Assim sendo, o valor dos valores morais pode e deve ser questionado – uma tarefa que, até então, não havia sido realizada pela filosofia.

No Prólogo da obra, encontramos pareceres que elucidam condições para a crítica dos valores morais, e que merecem um olhar cuidadoso para evitar elegê-las sem critério. A esse respeito, Nietzsche escreve:

> Enunciemo-la, esta ***nova exigência***: necessitamos de uma ***crítica*** dos valores morais, ***o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*** – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM, Prólogo, 6).

Ao reivindicar a necessidade de se conhecer as condições nas quais os valores morais foram inventados, como desenvolveram-se e modificaram-se, Nietzsche, num só golpe, rejeita as pretensas universalidade e imutabilidade transcendentais desses valores. Se a origem e as transformações dos valores morais são históricas, então, eles não podem ser considerados como valores em si. Destarte, estabelece-se a legitimidade para se questionar sobre o valor dos valores morais. Na avaliação do filósofo alemão:

> Tomava-se o valor desses "valores" como dado, como efetivo, como além

---

130 Ver o aforismo 45 – A Dupla Pré-História do Bem e do Mal.

ISBN 978-65-5360-182-6

> de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo? ... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (GM, Prólogo, 6).

A crítica nietzschiana aos moralistas de sua época, particularmente aos que se autodenominavam como "cientistas da moral", reside no fato de eles consideravam "o valor desse 'valores' como dado.

Em lugar de colocar a moral como um problema[131], esses moralistas contentavam-se sempre com um velho empenho de buscar um fundamento para a moral. Mas, qual moral? – questionaria Nietzsche. Em obra anterior à ***Genealogia da moral***, em ***Além do bem e do mal***, o filósofo argumentou acerca da importância de problematizar a moral:

> Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem ·somente na comparação de ***muitas*** morais. Por estranho que possa soar, em toda "ciência da moral" sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam "fundamentação da moral", exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua ***fé*** na moral dominante, um novo modo de ***expressá-la,*** e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse ***lícito*** ver essa moral como um problema - em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé (JGB/BM 186).

131 Esta lacuna na "ciência da moral" já havia sido denunciada por Nietzsche, em ***A gaia ciência*** 345, nos seguintes termos: "Evidentemente, até agora a moral não foi problema: mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz. Em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças. Não vejo ninguém que tenha o usado uma ***crítica*** dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores, que facilmente antecipa um problema e o apanha em vôo, sem saber muito bem o que foi apanhado. Detectei apenas uns magros esforços iniciais de chegar a uma ***história da gênese*** desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos e também diferente de uma história dos sistemas éticos) [...] Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes ele tudo – ***pô-lo em questão.*** Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho (FW/GC 345)."

Nesse sentido, é possível constatar a enorme importância das ainda incipientes ciências modernas – tais como a história, fisiologia, psicologia, filologia e, particularmente, antropologia e etnologia jurídica[132] –, para levar a cabo a problematização da moral proposta pelo filósofo, em uma época em que o conhecimento científico ainda se encontrava sob forte influência de dogmas metafísicos. É neste cenário que Nietzsche realiza o procedimento genealógico para investigar as origens e avaliar o valor dos valores morais.

A trajetória percorrida pelo filósofo pode ser assim resumida: inicialmente, o genealogista identifica diferentes modos de valoração, os reunindo em duas ***tipologias*** distintas – senhores e escravos.

Assente no exame da origem e significado dos pares de valores bom/ruim (***gut/schlecht***) e bom/mau (***gut/böse***), plasmados no âmbito daquelas respectivas perspectivas avaliativas, o filósofo dedica-se a aferir o valor de seus respectivos valores morais.

Todavia, para desviar-se de um círculo vicioso dos juízos de valores morais até então existentes, tal avaliação demanda do genealogista um critério distinto daqueles utilizados tanto pela perspectiva do tipo ***senhor*** como pela do tipo ***escravo***. Nietzsche, então, elege a ***vida*** – por ele entendida como vontade de poder (***Wille zur Macht***)[133] – como o princípio capaz de lhe proporcionar um critério próprio para aferir o valor dos valores morais.

Assim, Nietzsche levanta a seguinte indagação sobre o valor dos valores:

> Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM Prólogo, 3)

Na Primeira Dissertação, intitulada "Bom e Mau", "Bom e Ruim", ao reprochar os genealogistas da moral, seus contemporâneos – a quem Nietzsche chama de "psicólogos

---

132 Em relação à etnologia jurídica, é extremamente relevante a influência do trabalho do jurista alemão Albert Hermann Post (1777–1850) para a elaboração da ***Genealogia da moral***, principalmente, para as primeira e segunda dissertações. Posteriormente, voltamos a tratar sobre essa influência de Post sobre Nietzsche com mais detalhes (ver Seção 4.1, páginas 131 e 132).

133 O termo "vontade de poder" não se trata de um mero conceito, mas sim de uma doutrina filosófica bastante complexa e abrangente que permeia e fundamenta o pensamento de Nietzsche. A associação da vontade de poder ao conceito de "vida" é mencionada por Paulo Cesar de Souza, em Notas do Tradutor, número 26, de ***Além do bem e do mal*** (NIETZSCHE, F. ***Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro***. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005). De acordo com o tradutor: "O sentido que um autor atribui a um termo deve ser depreendido de todos os usos que ele faz do termo, e não há porque excluir desse conjunto o emprego particular em 'vontade de poder,' cuja abrangência se faz visível nas poucas definições que Nietzsche oferece: 'Onde encontrei vida , encontrei vontade de poder' (Assim falou Zaratustra , Parte 11 , 'Da superação de si mesmo'); '[...] que toda força impulsora é vontade de poder, que não há outra força física, dinâmica ou psíquica'; ' (...] Tampouco trata-se de uma 'vontade de vida' (alusão a Schopenhauer]: pois a vida é apenas um caso particular da vontade de poder' (***Nacbgelassene Fragmente*** 1887-1889, ***Kritische Studienausgabe***, ed. G. Colli e M. Montinari, vol. xrn, 14 (121]; mas veja-se adiante, § 259 de ABM: ' vontade de poder [...] é precisamente vontade de vida')".

ISBN 978-65-5360-182-6

ingleses" –, por terem desprezado a investigação histórica, ele rejeita a hipótese de que a gênese do conceito ***bom*** estaria associada às ações não egoístas (***unegoistische***). Em outras palavras, que o altruísmo teria sido considerado bom pelos indivíduos para quem tais ações eram realizadas e para quem elas eram ***úteis***.

Conforme o postulado desses genealogistas, as ações não egoístas, pela força do hábito, teriam sido incorporadas pela cultura, como se elas fossem boas em si mesmas. No entanto, para Nietzsche, essa teoria estabelece no lugar equivocado a origem do conceito ***bom***. Para o filósofo alemão, a gênese da noção do valor ***bom*** não provém daqueles aos quais se faz o bem.

Reportando-se aos heróis homéricos, à aristocracia guerreira romana, germânica e japonesa e, até mesmo, aos vikings escandinavos, Nietzsche identifica o tipo ***senhor*** – homem nobre e aristocrático – como o primeiro a denominar aquilo que é bom.

Tomando a si próprios como referência, esse tipo nobre passa a chamar de bom o superior, forte, conquistador, capaz e poderoso, designando a si mesmos e seus feitos como bons. Por conseguinte, por simples oposição ao ***bom***, sem necessariamente uma conotação depreciativa, o nobre denominou como ***ruim*** o que é inferior, fraco, subjugado, comum, plebeu e vulgar, ou seja, tudo aquilo que é peculiar à estirpe baixa.

A partir deste ***pathos da distância***[134], os nobres asseguraram para si o direito de criar e dar nomes aos valores, estabelecendo, então, a gênese da oposição entre as noções de bom e ruim, sem qualquer consideração à ***utilidade***. Isso significa que, em sua origem, o termo ***bom*** não se refere às ações não egoístas, como queriam os psicólogos ingleses. Para Nietzsche, foi apenas com o declínio dos juízos de valor aristocráticos que esta oposição egoísta/não egoísta impôs-se à consciência humana, o que filósofo chama de instinto de rebanho (***Heerdeninstinkt***).

No entanto, com o decorrer dos eventos históricos e mediante o decaimento da hegemonia do tipo ***senhor***, estabelece-se o domínio cultural da casta sacerdotal (***priesterliche Kaste***), que passa a ditar os preceitos morais. Aqui, Nietzsche se refere ao tipo ***escravo*** – especialmente, o povo judeu que, na sua acepção, representa a estirpe baixa: os escravizados, doentes, impotentes, e sofredores.

De acordo com o genealogista, os judeus promoveram uma verdadeira rebelião moral contra o modo de valoração dos seus senhores. Nietzsche argumenta que a mola propulsora

---

134 A expressão "pathos da distância" (***Pathos der Distanz***) se refere ao sentimento de superioridade do tipo nobre, em relação ao tipo escravo. Tal superioridade é sentida em relação à sua força, saúde, gosto, coragem, poder e coisas afins.

ISBN 978-65-5360-182-6

dessa rebelião escrava da moral foi a própria impotência daqueles que eram então subjugados pelo tipo nobre:

> Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra "os nobres", "os poderosos", "os senhores", "os donos do poder", é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança (GM I, 7).

Na acepção de Nietzsche, esse tipo escravo, fustigado por ódio e ressentimento, levou a efeito o mais terrível ato de vingança espiritual contra seus senhores, ao inverter a equação dos valores aristocráticos. No lugar de inventar novos valores, eles promoveram uma inversão dos valores originalmente criados pelos senhores. Assim, a moral dos escravos toma como ***mau*** precisamente tudo aquilo a que se refere ao ***bom*** da moral dos senhores.

O filósofo observa que, ao contrário dos senhores que tomam a si mesmos como referência para nomear o que é bom, a casta sacerdotal, num movimento reativo, parte de um ***não*** ao outro: "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e ***este*** Não é seu ato criador" (GM I, 10).

Nietzsche avalia tal negação como fruto do ***ressentimento***, peculiar a esse tipo escravo e impotente para vencer a opressão infligida por senhores poderosos. De tal modo, o valor moral ***mau*** foi inventado por um povo ressentido, tendo como mola propulsora a sua impotência e o seu ódio insatisfeito, enfim, a sua principal característica: a ***pusilanimidade***. Em contraposição aos valores bom e ruim, criados pelo tipo ***senhor***, a casta nobre-sacerdotal concebe a oposição bom e mau.

Na Primeira Dissertação da ***Genealogia***, lemos o seguinte: "ele concebeu 'o inimigo mau', 'o mau', e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um 'bom' – ele mesmo!..." (GM I, 10). Temos, aí, a gênese da oposição ***bom*** e ***mau***.

Por fim, devemos observar que Nietzsche examina a "origem dos nossos preconceitos morais" não somente a partir fenômenos históricos. Por meio de sua genealogia, identificamos, claramente, um filósofo empenhado em desenvolver uma filosofia, também, a partir da fisiologia e da psicologia de tipos humanos.

ISBN 978-65-5360-182-6

Tome, como exemplo, as duas tipologias empregadas por ele: senhor e escravo. A fisiologia dos senhores – fortes e saudáveis – é oposta à dos escravos – fracos e doentes. Paralelamente, os traços psicológicos do tipo senhor – guerreiro e corajoso – são antagônicos aos dos escravos – manso e covarde.

Tais características fisiológicas e psicológicas dos tipos senhor e escravo ficam ainda mais evidentes com a metáfora que Nietzsche utiliza para representá-los no mundo animal: a ave de rapina e a ovelha, respectivamente.

Com isso, podemos concluir, com Nietzsche, que não seria razoável esperar que ovelhas agissem como se fossem aves de rapina. Dito de outra maneira, não seria razoável crer que os senhores e os escravos pudessem erigir valores morais ou ideais distintos daqueles que tais tipos de homens de fato criaram, em virtude justamente de suas respectivas idiossincrasias fisiopsicológicas.

Nietzsche conclui que a moral dos senhores e a moral dos escravos lutaram entre si durante milênios. Mesmo que hoje haja lugares onde esse conflito ainda não tenha sido completamente decidido, é notório que os valores morais judaico-cristãos – a moral do ressentimento que diz não à vida – triunfou sobre os valores aristocráticos dos senhores.

De acordo com o filósofo, o triunfo da moralidade cristã resultou na "vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem" (GM I, 16).

3.2 Castigo como Mnemotécnica do Processo de Hominização

No início da Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral,*** Nietzsche indaga: "Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?" (GM II, 1). O paradoxo atribuído ao trabalho que a natureza dá a si mesma é revelado pela necessidade de obstrução do ***esquecimento***, o qual é uma força ativa e inerente à constituição natural do hominídeo. Para explicar a função do esquecimento no funcionamento do psiquismo humano, o genealogista faz uma analogia com um problema fisiológico, a dispepsia – um conjunto de sintomas relacionados à má digestão. Para Nietzsche, a força ativa e natural do esquecimento possibilita ao hominídeo vivenciar suas experiências sem "congestionar" sua consciência.

Em relação à força inibidora do esquecimento, o genealogista escreve:

> esquecer não é uma simples ***vis inertiae*** [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar "assimilação psíquica"), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou "assimilação física" (GM II, 1).

Assim, na analogia nietzschiana, o esquecimento representa o guardião e zelador da ordem psíquica. Ele age como uma força inibidora ativa, evitando que as experiências passadas saturem a consciência, o que pode causar o seu distúrbio.

Isso significa que uma pessoa incessantemente saturada por aquilo que vivenciou no passado pode ser acometida por uma espécie de ***indigestão psíquica***, tornando-se incapaz de ingerir novos "alimentos", isto é, ela perderá o desejo e a disposição para degustar o novo, abandonará o presente em razão de uma experiência mal digerida.

Destarte, o esquecimento é uma força ativa, natural e, acima de tudo, vital para que haja "felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, ***presente*** [...]" (GM II, 1).

Em um trecho de sua obra intitulada ***Considerações extemporâneas II: Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida***[135], publicada em 1874, Nietzsche apresenta uma primeira versão da sua reflexão acerca do esquecimento, a partir de uma curiosa analogia do homem que, embora orgulhoso de sua humanidade, sente-se enciumado com a condição do animal. Eis aqui a passagem em questão:

> Observe o rebanho a pastar: ele não sabe do que é ontem e o hoje; saltita aqui e acolá, come, descansa, digere, saltita novamente; noite e dia, dia após dia. Em resumo, preso ao seu prazer e desprazer, estancado no instante, não se entristece nem se enfastia. Ver isso é difícil para o homem, que se vangloria de sua humanidade perante o animal, mas contempla enciumado a sorte deste – pois o homem apenas quer, como o animal, viver sem fastio e sem dor; mas o quer em vão, por não querer como aquele. O homem pergunta ao animal: "por que nada me diz de sua sorte e apenas me fita?" O animal quer responder e dizer: "acontece que eu sempre esqueço o que quero dizer" – mas já esquece essa resposta e silencia, e o homem se espanta. (HL/HV II, 1).

O animal – carente de memória e sem noção do devir – é invejado pelo ser humano que, a despeito de orgulhar-se de sua própria humanidade, está preso ao passado e às preocupações do futuro.

Aqui fica clara a associação que o filósofo estabelece entre a capacidade de felicidade e a força saudável do esquecimento, considerando-o como um atributo que constitui uma das distinções mais essenciais entre o homem e os animais de rebanho.

É importante ressalvar, todavia, que neste estudo acerca do historicismo moderno[136], Nietzsche perfilha tanto o histórico, quanto o aistórico como elementos basilares para que

---

135 NIETZSCHE, Friedrich. ***Segunda consideração extemporânea: sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida***. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017. Doravante: HL/HV.

136 Em HL/HV, Nietzsche examina três tipos de abordagens da história: a monumental, a antiquária e a crítica, elegendo como alvo principal de sua crítica o historicismo de sua época, o qual, na sua avaliação, estaria aprisionando o homem moderno ao passado

ISBN 978-65-5360-182-6

um indivíduo, um povo e uma cultura alcancem a sua saúde (HL/HV, II). Em outras palavras, o filósofo reconhece a importância fundamental da memória para constituição do ser genuinamente ***humano***. Entretanto, deve-se ter em conta que, em Nietzsche, a memória pode ser direcionada de modo diferente: os gregos a cantam nas epopeias, já os cristãos a empregam para gerar e enraizar o sentimento de culpa por seus pecados, tornando-se, na sua acepção, merecedores do castigo eterno.

Mas retornemos à ***Genealogia***, em que Nietzsche argumenta que para ser capaz de fazer e honrar as suas promessas, o hominídeo voltou-se contra a sua própria constituição natural, dotada da força ativa do esquecimento, para criar em si "uma verdadeira memória da vontade" (GM II, 1).

Oswaldo Giacoia Junior, em ***O humano como memória e promessa***, ensina que aqui o filósofo faz menção à "pré-história da hominização vinculando a memória e o esquecimento, como faculdades determinantes do vir-a-ser humano" (GIACOIA, 2013, p. 28).

A ***memória da vontade***, isto é, continuar querendo o que no passado fora quisto, permitiu ao hominídeo o gradual estabelecimento de uma relação entre a disposição da vontade e a sua concretização por meio de uma ação futura.

Assim, a memória introduz no "bicho homem" a habilidade de pensar de forma causal, tornando-o, em seguida, apto a planejar, calcular e discernir os meios para alcançar um objetivo qualquer, ainda que em relação a si mesmo, pois, uma vez dotado de memória e racionalidade, ele faz de si um ser previsível, estável e, portanto, confiável.

É justamente quando se deve honrar a palavra dada que a memória se faz necessária, já que o cumprimento da promessa depende da lembrança do que fora prometido. Aquele que promete não seria, portanto, confiável, e o seu compromisso não passaria de um risco n'água, caso ele mesmo fosse inábil para lembrar-se do que houvera prometido.

---

e inviabilizando suas ações concretas no presente. Conforme argumenta Anna Hartmann Cavalcanti, em seu artigo ***Nietzsche, a memória e a história – reflexões sobre a Segunda consideração extemporânea***: "Toda ação e todo pensamento necessitam do que Nietzsche denominou atmosfera a-histórica, necessitam de uma ruptura com a continuidade da história que condiciona e limita o presente" (CAVALCANTI, 2012, p. 86). No que concerne a evolução do direito penal, o jurista brasileiro Salo de Carvalho, em seu artigo ***Memória e esquecimento nas práticas punitivas***, faz a seguinte reflexão acerca dessa obra: "Desde a tipologia nietzschiana, percebe-se nítida tendência antiquária na abordagem jurídica dos fundamentos dos sistemas punitivos. Boeira lembra que a atitude antiquária é característica do homem que 'vive preso ao passado, acorrentado pela tradição, em uma forma de vida que repousa inteiramente na memória, avessa ao presente.' A perspectiva antiquária, que acompanha os juristas sempre apegados ao antigo e à isolada tradição, 'compreende a vida só para conservá-la, não gerá-la.' A veneração romântica do passado, aliada à sua universalização e conseqüente transposição ao presente, incapacitam o novo, sobretudo pela mortificação do futuro" (CARVALHO, 2006, p. 63). É justamente essa visão ***romântica*** do passado que Nietzsche questiona. Com relação aos crimes e aos castigos, Carvalho conclui que, para suplantar esse modelo antiquário, seria necessário trazer à baila a complexidade e a temporalidade dos fenômenos humanos.

ISBN 978-65-5360-182-6

Em suma, ao colocar em suspense a sua capacidade de esquecimento e ao adquirir a memória, tornando-se uniforme e estável, ele desenvolve a habilidade para fazer e honrar suas promessas.

Para Nietzsche, esse foi o passo primordial para o longo processo de domesticação do hominídeo e a gênese da responsabilidade (***Verantwortlichkeit***) que é a base para o desenvolvimento futuro da consciência moral (***Gewissen***) e da moralidade do costume (***Sittlichkeit der Sitte***)[137], as quais formam condição ***sine qua non*** para a edificação e a manutenção do liame social. Salo Carvalho (2006)[138] faz uma interpretação similar:

> No entanto, a idéia civilizada de responsabilidade imporia ao homem, como tarefa necessária, a realização de promessas. Agregado à noção de livre-arbítrio, ao ser humano seria auferido domínio (soberania) sobre seus atos, permitindo-lhe prometer, empenhar sua palavra, adquirir dívidas, criar vínculos obrigacionais e, em conseqüência, produzir em si e nos demais sentimentos de dever. Como força reativa oposta ao ***esquecimento***, a criação da ***memória*** torna o homem capaz de gravar na consciência e na ordem psíquica suas promessas (dívidas); fator fundamental para elaborar mecanismos que lhe prendam ao passado. Do contrário, na ausência de rememoração, a possibilidade de cumprimento dos deveres desapareceria, desmantelando-se os vínculos obrigacionais que tornariam possível a convivência (civilização) (CARVALHO, 2006, p. 74).

Sem a capacidade de memória, não seria plausível o homem se lembrar de seus deveres sociais, tampouco desenvolver uma cultura e uma tradição, o que colocaria por terra todo o esforço para constituição de uma comunidade. Mas, conforme Nietzsche escreve com a ironia que lhe é peculiar, "quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as 'coisas boas'!" (GM II, 3). Então, indaga o filósofo: "– Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?" (GM II, 3).

De fato, para Nietzsche, a árdua tarefa de criar a memória da vontade no hominídeo não foi realizada por aparatos amenos. Para explicar esse ponto, o filósofo postula que, na trajetória instintiva da aprendizagem, por meio da dor, o legado da memória se instituiu mediante a tirania e "sistemas de crueldades":

> Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu

137 Em ***Aurora*** 9, Nietzsche define assim o conceito de moralidade dos costumes: "a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade.

138 CARVALHO, Salo. 2006. Memória e Esquecimento nas Práticas Punitivas. ***Estudos Ibero-Americanos***, **32**(2):61-85.

ISBN 978-65-5360-182-6

> a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (GM II, 3).

Desta passagem, depreende-se que Nietzsche compreende essa forma de violência utilizada na pré-história da humanidade como uma espécie de instrumento psicológico, cuja função foi de forjar a faculdade de memória no hominídeo com vistas à sua domesticação.

Em seguida, Nietzsche relaciona as leis penais ao processo de constituição da memória e à socialização do homem:

> Quanto pior "de memória" a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter ***presentes***, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social (GM II, 3).

Com base na antropologia cultural de Arnold Gehlen[139], Giacoia argumenta que o hominídeo era um animal repleto de um excedente pulsional. Esse excedente tornava-o instável, imprevisível e "não fixado". Somente por meio das instituições culturais primárias o homem pré-histórico teria sido capaz de estabilizar-se.[140]

Para Giacoia, "[a]s instituições são as atividades humanas fundamentais, pois, além da função de preservar os resultados da milenar experimentação da humanidade, é por meio delas que se torna possível estabilizar o ser humano" (GIACOIA, 2013, p. 27).

Munido dessa compreensão antropológica, Giacoia debruça-se sobre o exame da ***Genealogia da moral*** e conclui que a criação da memória no hominídeo "é tarefa levada a termo pela instrumentalização da violência empregada contra o próprio homem", portanto,

---

139 Filósofo e sociólogo alemão, considerado um dos precursores da antropologia filosófica moderna, cuja obra floresceu em meados do século XX.

140 Esta análise de Giacoia revela uma certa proximidade entre a filosofia de Nietzsche e o pensamento de Sigmund Freud, particularmente em sua obra ***O mal-estar na civilização***, onde o criador da psicanálise argumenta: "[...] é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa "frustração cultural" domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater. Ela também colocará sérias exigências ao nosso trabalho científico; aí teremos muito o que esclarecer. Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios. (FREUD, 2010, p. 40) (Cf. FREUD, Sigmund. ***O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930-1936]***. Trad. Paulo César de Souza. Obras completas Volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

"a tecnologia necessária para implantar a própria memória da vontade consiste na instrumentalização da dor" (GIACOIA, 2013, pp. 28 e 29).

Salo de Carvalho (2006) faz eco a esta interpretação de Giacoia quanto à instrumentalização da dor – o castigo institucionalizado – no recrudescimento da memória e com vistas ao processo civilizatório:

> os castigos institucionalizados, através da ritualização operada pelos primitivos procedimentos do processo penal, mormente dos fornecidos pela matriz inquisitória, atuam na presentificação do delito e na manutenção da memória de vínculos obrigacionais fundados nas noções de "culpa moral" e "sentimento de dever". A pena criminal, portanto, vivificaria o crime, mantendo acesa no corpo social a experiência de dor do delito (fato pretérito não mais passível de experimentação física). Nesta rede de imposição de sofrimento (pena) para atualizar a dor do crime, os mecanismos processuais forneceriam recursos mnemotécnicos (CARVALHO, 2006, p. 73).

Na próxima seção deste capítulo, ficará evidenciado que na gênese dos "vínculos obrigacionais" ainda não havia a noção de "culpa moral". A bem da verdade, de acordo com Nietzsche, tais vínculos desenvolveram-se originalmente nas relações contratuais mais embrionárias entre credor e devedor, as quais se davam nos limites do direito privado, onde o medo do castigo desempenhava um papel preponderante.

Portanto, aqui convém explicitar, em ordem cronológica, quais foram os principais desenvolvimentos identificados por Nietzsche ao longo do processo de hominização e de sua consequente socialização do homem, no qual o castigo desempenhou um papel fundamental.

Primeiro, o homem abandona o seu passado animal ao criar para si a capacidade de ***memória***. A partir daí, ele desenvolve a ***racionalidade***. Finalmente, dotado de memória e razão, o homem torna-se estável e confiável, logo, apto para fazer e cumprir promessas.

Enfim, quando já munido de um sentimento de dever, ele se torna capaz de seguir as tradições e os costumes mais elementares. Dessa maneira, surgem as primitivas comunidades tribais e, em seguida, as formas mais rudimentares de comunidades estatais que, por sua vez, dão início à marcha de ***interiorização do homem***. Elas, por sua vez, fazem emergir a ***má consciência***[141], "a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu" (GM II, 16).

De fato, essas foram mudanças profundas que ocorreram na história do homem e que deram origem a desenvolvimentos ainda mais graves em momentos tardios da humanidade.

---

141 Sobre a gênese e o desenvolvimento da má consciência e sua relação com o sentimento de culpa moral, ver a Seção 3.3 deste capítulo.

3.3 Origens da Responsabilidade Moral, da Culpa e do Livre-Arbítrio[142]

No início do segundo parágrafo da Segunda Dissertação, Nietzsche associa "a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas" à "longa história da origem da ***responsabilidade***" (***die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit***).

Em outras palavras, quem promete deve ser capaz de cumprir com a palavra dada. Com o auspício de procedimentos punitivos, "termina-se por reter na memória cinco ou seis "não quero", com relação aos quais se fez uma ***promessa"***, afirma o filósofo em GM II, 3. Tal desenvolvimento tornou-se imprescindível nas relações jurídicas mais básicas entre ***credor*** e ***devedor***, pois, "precisamente nelas é preciso ***construir*** uma memória naquele que promete" (GM II, 5). Mais adiante, Nietzsche reforça e complementa a ideia de que a memória do devedor é reforçada pelo empenho compulsório ao credor, mediante o contrato entre as partes, de entrega de bens que ainda pertençam ao devedor:

Nietzsche explica tal pacto para garantia da seriedade da promessa de restituição:

> O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda "possua", sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (GM II, 5).

Temos então que o dever e a obrigação pessoal, nestas relações contratuais mais embrionárias, são enraizados na consciência a partir do sentimento de medo da punição. Portanto, a responsabilidade (***Verantwortlichkeit***) do devedor, no limite daquelas relações de direito privado embrionário, não teve origem a partir de um suposto compromisso moral, mas sim, no medo do castigo.

Conforme vemos adiante, a moralização dos conceitos de dívida, dever e obrigação pessoal é resultado do futuro plexo entre a má consciência animal e a noção de Deus, o que somente ocorrerá após o surgimento de sociedades proto estatais.

Ken Gemes, em ***Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual***[143], chama a nossa atenção para o sentido ambíguo do termo "responsabilidade". Ele explica que

---

142 No Capítulo 1, Seção 1.1, abordamos as noções de responsabilidade, culpa e livre-arbítrio, a partir de uma perspectiva essencialmente epistemológica. Já nesta presente seção, analisamos esses mesmos conceitos que orbitam o problema do castigo, sob o ponto de vista genealógico.

143 GEMES, Ken. Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual. In GEMES, Ken (org.). ***Nietzsche on Freedom and Autonomy***. Oxford: Oxford University Press, 2009.

quando se diz que alguém é responsável por alguma coisa, talvez o que se queira afirmar é que esta pessoa ***merece*** um castigo ou um prêmio por ter feito o que fez.

Em contrapartida, é também possível que se queira dizer meramente que foi essa pessoa quem realizou determinado ato, como uma promessa, por exemplo. Logo, o primeiro significado do termo "responsabilidade" está associado à noção de ***merecimento***, enquanto que o segundo, à noção de ***agência*** (GEMES, 2009).

Diante daquilo que foi exposto acima, devemos concluir que a noção de ***responsabilidade moral***, aquela associada ao mérito, apenas seria possível num momento tardio da história, quando se deu a moralização do conceito de dívida (***Schuld***)[144].

Assim sendo, na sua origem, o termo "responsabilidade" refere-se simplesmente à noção de ***agência***, mas não à de ***agência moral***. Destarte, podemos concluir que a ***responsabilidade de agência*** é anterior à ***responsabilidade moral*** – categorias cunhadas por Gemes (2009).

Em suma, a origem do sentimento de obrigação pessoal (a responsabilidade de agência) deu-se na relação mais primordial entre credor e devedor (GM II, 8). Entretanto, a moralização dos conceitos de dívida e dever ou obrigação (***Pflicht***) está condicionada ao surgimento da má consciência (***schlechtes Gewissen***).

Em GM II, 4, Nietzsche anuncia a questão central da Segunda Dissertação: "Mas como veio ao mundo aquela outra 'coisa sombria', a consciência da culpa, a 'má consciência'?" A resposta a essa questão é complexa e é dada pelo filósofo ao longo de diversas passagens dessa Dissertação, em especial, quando ele menciona, em GM II, 21, o "entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus".[145]

É importante notar, contudo, que aqui o filósofo está se referindo à má consciência animal (***des thierischen „schlechten Gewissens"***). Todavia, o esclarecimento acerca da

---

144 Conforme o tradutor Paulo César Lima de Souza observa em sua nota número 4, da Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral***: "'Culpa' e 'dívida': em alemão há uma só palavra para as duas, ***Schuld.*** Ter presente essa identificação é essencial para acompanhar o argumento de Nietzsche. E é bom recordar, a propósito, a mudança introduzida na oração do 'Padre-Nosso' pela Igreja católica: 'perdoai nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores' deu lugar a 'perdoai nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido'" (NIETZSCHE, 1998, p. 146). É notório como este duplo significado do substantivo alemão "Schuld" – culpa e dívida – representa um enorme desafio aos tradutores da ***Genealogia da moral***. As diferenças entre as traduções para a língua portuguesa de Paulo César Lima de Souza (1998) e de Carlos José de Menezes (2008) refletem esta dificuldade. Por exemplo, o título da Segunda Dissertação, em alemão, é ***„Schuld", „schlechtes Gewissen" und Verwandtes***. Na tradução de Paulo César Lima de Souza ele foi vertido em "Culpa", "Má Consciência" e Coisas Afins, enquanto que na versão de Carlos José de Menezes, temos A "Falta" a "Má Consciência" e o que se nos Afigura. A mesma inconsistência entre as duas traduções (culpa ***versus*** falta ou dívida) observa-se também nos parágrafos 4, 8, 17, 20 e 21 da Segunda Dissertação. Considerando que Nietzsche escreve, no início do parágrafo 21, que até então ele havia propositadamente deixado de abordar moralização dos conceitos de "dívida" e "dever", entendemos que, nos casos dos parágrafos supramencionados, a tradução de Carlos José de Menezes é mais consistente com os significados atribuídos pelo filósofo ao termo "***Schuld***".

145 Aqui, já se percebe o caminho trilhado por Nietzsche para explicar a gênese do sentimento de culpa moral.

ISBN 978-65-5360-182-6

diferença entre a má consciência animal e a má consciência em seu estágio mais avançado requer um exame mais cuidadoso e pontual sobre essa questão.

Em contraposição a uma parte significativa dos filósofos contratualistas que defendem a origem do poder civil estar calcada numa convenção espontânea entre os homens livres e iguais[146], Nietzsche entende que o Estado, na verdade, nasceu da força organizada e guerreira de homens fortes e conquistadores. Mesmo que numericamente inferiores, mas com um poder de mando e de organização infinitamente superior, esses conquistadores teriam dominado os homens selvagens e, até então, livres, porém, socialmente informes. A esse respeito, o genealogista escreve:

> a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo "Estado", em conseqüência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também ***dotada de uma forma*** (GM II, 17).

Destarte, para Nietzsche, o Estado é fruto do domínio exercido pela raça de ***senhores*** sobre uma população "ainda informe e nômade". Uma característica importante que distingue a "raça" dos senhores da dos escravos é que a primeira exerce sobre a segunda sua capacidade inata de criar e imprimir formas.

Tal condição estabeleceu-se com a violência institucionalizada, isto é, os castigos, com os quais os "organizadores natos" subjugaram os semianimais "sem normas e sem freios", os impedindo de manifestar para fora os seus instintos de liberdade (***Instinkt der Freiheit***).

Aqui, o genealogista faz referência aos impulsos naturais de hostilidade e crueldade, como também ao "prazer na perseguição, na mudança, na destruição" (GM II, 16), os quais representariam um grave impedimento para uma vida pacífica nas sociedades proto-estatais dos seus conquistadores.

Contudo, ao prevenir a manifestação destes instintos, os mesmos não desaparecem, tampouco cessam de exigir gratificação: "Todos os instintos que não se descarregam para

---

146 Uma exceção digna de nota é o filósofo Jean-Jacques Rousseau. Ele defende que, mesmo tendo sido ***iguais*** durante o estado puro de natureza (igualdade natural), a ***desigualdade*** entre os homens surge antes do estabelecimento do poder civil. Em uma de suas mais célebres obras, ***O contrato social ou princípios do direito político,*** Rousseau afirma que a maneira como cada indivíduo se une a todos por meio do pacto social proposto pelo filósofo – "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade" (ROUSSEAU, 1999, p. 21) – coloca cada um na melhor posição em relação ao todo, assim, dando início à igualdade convencional. Portanto, para Rousseau, a convenção que deu início ao Estado não se deu entre homens iguais. Somente após a instituição do poder civil, é que a igualdade (convencional) poderia ser criada entre os homens.

ISBN 978-65-5360-182-6

fora ***voltam-se para dentro*** – isto é o que chamo de ***interiorização do homem***: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua 'alma', explica o genealogista em GM II, 16.

A partir destas explicações em GM II, 16 e 17, já é possível chegarmos a algumas conclusões.

Primeiramente, ressaltamos a importância do castigo – "aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade" (GM II, 16) – para o alargamento e expansão do ***mundo interior*** do homem.

Temos aqui o papel desempenhado pelo castigo no processo de individuação, isto é, quando o homem semianimal finalmente passa a tomar ciência das exigências emanadas de si mesmo, em outras palavras, dos seus próprios instintos.

Em segundo lugar, quando esses selvagens foram submetidos à paz da vida social em comunidades proto estatais,[147] os seus instintos hostis e cruéis, em busca de satisfação, passaram a se voltar contra "os possuidores de tais instintos: ***esta*** é a origem da má consciência – [...] Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem" (GM II, 16).

Forçados, por meio do castigo, a separar-se de seu passado animal e a declarar guerra contra os seus próprios instintos, surge então a má consciência nos indivíduos daquela massa escravizada.

Contudo, de acordo com Nietzsche, aqueles que os escravizaram, os organizadores natos, "não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração [...] ***Neles*** não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas ***sem*** eles ela não teria nascido" (GM II, 17).

Isso se dá porque, a despeito de viverem submetidos às suas próprias normas sociais, aquelas "bestas loiras", ainda, podiam descarregar para fora os seus instintos de liberdade, mediante as guerras, conquistas e pilhagens que continuavam a promover.

Em seguida, mais especificamente em GM II, 19, Nietzsche investiga as condições que propiciaram a má consciência atingir a sua "mais terrível e mais sublime culminância". O cerne deste ponto, de acordo com o genealogista, é a crença da existência de dívidas contraídas com divindades.

Para o filósofo, o homem pré-histórico já vivia em comunidades tribais. Nessas comunidades pré-históricas, os homens uniam-se em torno de afinidades por laços de sangue e eram governadas por costumes e tradições oriundos de seus ancestrais (GM II, 19).

---

147 A imposição de controle dos instintos dos selvagens, por meio do castigo institucionalizado, é uma camisa-de-força necessária à vida social nessas comunidades proto estatais.

ISBN 978-65-5360-182-6

Mais uma vez, aquela relação jurídica de direito privado entre credor e devedor volta à cena, desta feita, entre os indivíduos daquelas comunidades tribais com os seus ancestrais. Surge então, nesses indivíduos, a convicção de que a subsistência de sua comunidade se deve, em grande monta, aos feitos e sacrifícios de seus antepassados.

Uma tal memória e conexão mística com os antepassados os levam a tomar como certa a existência de uma dívida permanente – permanente porque eles acreditam no poder benevolente de seus antepassados, "em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força" (GM II, 19).

A tentativa de quitar esse débito perene era feita por meio de cerimoniais, tais como os rituais de oferendas – inclusive sacrifícios de toda sorte. Entretanto, a principal maneira pela qual buscavam a quitação de suas dívidas e a esperada "satisfação" dos antepassados credores, seria mediante a subordinação aos costumes, normas e tradições criadas por seus predecessores.

Todavia, "o ***medo*** do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce, necessariamente, na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida".

Assim, conclui o genealogista, "o ancestral termina necessariamente transfigurado em ***deus***. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no ***medo***, portanto!" (GM II, 19).

Acontece que, ao longo de milênios, a expansão desta consciência de dívida com a divindade não cessou, chegando ao seu ápice com a criação do Deus cristão – "o deus máximo até agora alcançado" (GM II, 20).

Por fim, "o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus" foi o que tornou possível a moralização do conceito de dívida, ou seja, transformando dívida em ***culpa***.

Na Terceira Dissertação da ***Genealogia da moral***, o filósofo esclarece ainda mais esse importante ponto de inflexão, quando pontua que o sacerdote ascético aproveitou-se da culpa, em seu estado bruto, para transformá-la em pecado:

> O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pungente e arrebatada, consistiu – todos sabem – em aproveitar-se do sentimento de culpa. A origem deste foi tratada brevemente na dissertação anterior – enquanto parte da psicologia animal, não mais: lá deparamos com o sentimento de culpa em seu estado bruto, por assim dizer. Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio tomar forma – e que forma! O "pecado" – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da "má consciência" animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa (GM III, 20).

Com base nesse aforismo, devemos assinalar que, para Nietzsche, a má consciência, em sua origem, representa o que ele chama de má consciência animal (***thierischen schlechten Gewissens***) – a qual é distinta da má consciência em sua "mais terrível e mais sublime culminância" (GM II 19), que é o pecado.

André Luís Mota Itaparica, em seu artigo intitulado ***Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud***[148], confirma a existência de uma distinção entre a gênese e o apogeu da má consciência.

Conforme Itaparica,

> [...] deve-se também notar que há um uso ambíguo em Nietzsche do termo schlechtes Gewissen. Ela é uma "má consciência" inicialmente animal, sem caráter consciente ou moral, uma matéria-prima que só ao fim de um longo processo adquirirá o aspecto moral de uma consciência de culpa, depois de entendida religiosamente como pecado (ITAPARICA, 2012 p. 18).

Na verdade, mesmo antes de ser "entendida religiosamente como pecado" pelo sacerdote ascético, a má consciência animal foi entrelaçada à noção de Deus, transformando a noção de dívida em sentimento de culpa.

Tanto é assim que, em GM III, 20, Nietzsche, afirma que o sacerdote ascético soube "aproveitar-se do sentimento de culpa", mesmo que ainda em seu estado ***bruto***, para transfigurá-lo em pecado.

Portanto, as evidências textuais contidas na ***Genealogia da moral***, nos permite a interpretação de que a culpa é fruto da associação de dois elementos, a saber: i) o processo de interiorização dos homens semianimais – os quais, por meio do castigo, foram forçados a viver em sociedades proto-estatais; e ii) a submissão desses homens a preceitos religiosos, a qual se deu mediante a criação do conceito de Deus e o consequente medo do seu castigo pelas dívidas que tornaram-se gradativamente impagáveis (GM II, 19).

Somente após tais desenvolvimentos teríamos o ***apogeu*** da evolução do sentimento de culpa como produto da interpretação sacerdotal, o qual, em razão da ameaça constante de um castigo eterno, toma a forma de pecado contra a divindade. Diante deste itinerário, constatamos que o castigo foi um dos principais fatores que deu origem e favoreceu o recrudescimento do sentimento de culpa.

Por outro lado, uma tal conclusão nos obriga a enfrentar uma questão incontornável em nossa tese: como compatibilizar a constatação acerca do papel desempenhado pelo castigo no desenvolvimento da má consciência enquanto sentimento de culpa, com a

---

148 *ITAPARICA, André. 2012. Sobre a Gênese da Consciência Moral em Nietzsche e Freud. Cadernos Nietzsche, **30**:13-32.*

ISBN 978-65-5360-182-6

recusa de Nietzsche, em GM II, 14, de que "o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa"?

Neste trecho da ***Genealogia***, o filósofo argumenta que a consciência popular ***erra*** ao atribuir ao castigo "o verdadeiro ***instrumentum*** dessa reação psíquica chamada 'má consciência', 'remorso' (***Gewissensbijß***)" (GM II, 14).

Para buscar sanar essa dificuldade acerca da relação entre castigo e culpa, lançamos mão da leitura de Iain Morrisson, em seu artigo ***Nietzsche on Guilt: Dependency, Debt, and Imperfection***[149].

De acordo com Morrisson (2017), Nietzsche aborda dois tipos distintos de sentimento de culpa em sua ***Genealogia da moral***: por um lado, o sentimento de culpa existencial ou persistente (***existential or persistente feeling of guilt***) e, por outro, o sentimento de culpa localizado e reativo (***locally reactive feeling of guilt***).

Morrisson explica que o primeiro tipo, a culpa existencial, é um sentimento incessante de diminuição de valor próprio. Com o desenvolvimento da má consciência naquele homem semianimal, o sentimento de culpa existencial surge como uma forma de autodesprezo, isto é, como ***repulsa à sua própria natureza***.

Em ***Aurora*** 21, Nietzsche expõe o modo de pensar que repousa por trás desse sentimento de autodesprezo como reação à culpa existencial:

> No pior dos casos, uma humanidade profundamente sofrida e oprimida chegará a decretar: "é impossível executar bem o preceito, somos inteiramente fracos e pecaminosos, e no fundo incapazes de moralidade; portanto, não podemos reivindicar felicidade e êxito. Os preceitos e promessas morais foram dados para seres melhores do que nós".

Nessa mesma linha de discussão, Iain Morrisson complementa, explicando o desenvolvimento do sentimento de culpa existencial, fruto da internalização dos instintos:

> Tanto a má consciência quanto a consciência culpada (culpa permanente) são estados afetivos complexos que envolvem uma autoconsciência hostil, gerando colaterais sentimentos dolorosos. Os instintos internalizados no âmago da má consciência possuem a sua própria qualidade afetiva, no sentido em que se sente algo tão hostil para consigo próprio. Mas os sentimentos que emergem da internalização dos instintos são aqueles sobre os quais normalmente pensamos quando percebemos possuir uma má consciência (embora mais persistentes do que episódicos). Isso envolve emoções dolorosas e incômodas de perseguição, uma sensação de ser severamente monitorado ou julgado até mesmo nas próprias intenções: "o

149 Cf. MORRISSON, Iain. 2018. Nietzsche on Guilt: Dependency, Debt, and Imperfection. ***European Journal of Philosophy***: 1-17.

ISBN 978-65-5360-182-6

homem se lacerou impacientemente, se perseguiu, se corroeu, não se deu paz" (GM II.16) (MORRISON, 2017, p. 9). (Tradução livre)[150]

Já o segundo tipo, a culpa reativa, é um sentimento de remorso como reação a algum malfeito específico.

Conforme Morrisson explica, a culpa reativa não é causada pelo castigo:

> Assim, a culpa que Nietzsche está explorando aqui é entendida como um reflexo ou reação, uma espécie de remorso em resposta a algum malfeito categórico, algo "repreensível ***em si***" (GM II.14). Essa ideia de um malfeito categórico específico que leva à culpa é abordada na próxima seção, quando o sentimento de culpa está vinculado ao pensamento: "Eu não deveria ter feito isso" (GM II.15). Entretanto, mais uma vez, a questão principal nessas seções é que essa dor de consciência culpada não é causada pela punição (MORRISSON, 2017, p. 2). (Tradução livre)[151]

De fato, em GM II, 14, Nietzsche faz uma clara referência à raridade da consciência de culpa entre aqueles acusados de serem responsáveis por algum malfeito específico: "Justamente entre os prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo".

O sentimento de ***remorso*** acomete somente aqueles que acreditam ter cometido alguma falta, enquanto que, teoricamente, teriam a escolha ou a liberdade de ter agido de outra forma. Tal sentimento, portanto, é essencialmente dependente da doutrina do livre--arbítrio da vontade humana.[152]

Por outro lado, entre os parágrafos 16 e 22 da Segunda Dissertação, o genealogista examina o desenvolvimento de uma doença psíquica: "Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a ***vontade*** do homem de sentir-se culpado e desprezível [...]" (GM II, 22). Neste caso, o homem despreza e demoniza a sua própria natureza que ele passa a julgar como imperfeita.

Para Morrisson, na Segunda Dissertação da ***Genealogia***, Nietzsche estaria mais interessado na investigação desse sentimento de culpa persistente e existencial. Ainda de acordo

---

150 Original em inglês: "*Both a bad conscience and a guilty conscience (PG) are complex affective states involving a hostile self-awareness generating attendant painful feelings. The internalized instincts at the heart of bad conscience have their own affective quality just in the sense that it feels like something to be so hostile toward oneself. But the attendant feelings emerging from instinctual internalization are the feelings that we ordinarily think of when we think of having a bad conscience (though more persistent than episodic). This involves painful and uneasy feelings of persecution, a sense of being harshly monitored or judged even in one's very intentions: 'man impatiently ripped himself apart, persecuted himself, gnawed at himself, gave himself no peace' (GM II.16)*".

151 Original em inglês: "*So, the guilt that Nietzsche is exploring here is understood as a reflex or reaction, a kind of pang in response to some categorical wrongdoing, something 'reprehensible as such' (GM II.14). This idea of a specific categorical wrong prompting guilt is picked up in the next section when the guilty feeling is linked with the thought: "I ought not to have done that" (GM II.15). But, again, the main point in these sections is that this pang of guilty conscience is not caused by punishment.*"

152 Esse ponto foi abordado com maior detalhe no Capítulo 1, Seção 1.1, página 14.

com o intérprete, o sentimento de culpa reativa surge como um sintoma da culpa existencial, especificamente, quando o agente, já acometido por aquela "loucura da vontade", comete algum malfeito. Portanto, a culpa reativa seria posterior e dependente da culpa existencial.

Por fim, considerando as distinções conceitual e factual entre a culpa como remorso e a culpa como desprezo por sua própria natureza, concluímos não haver nenhuma incoerência em relação aos argumentos de Nietzsche: se, por um lado, o castigo não é um instrumento da culpa reativa, por outro, é certo que a punição e o medo dela tenham sido mecanismos preponderantes no processo evolutivo da culpa existencial.

É notório que as noções de responsabilidade moral, culpa e livre-arbítrio tornaram-se irremediavelmente arraigadas nos sistemas morais e jurídicos da era moderna.

Mediante esse desenvolvimento, o senso comum e até mesmo o crítico enfrentam dificuldades em conceber o fato de que a inexistência dessas noções perdurou ao longo do período mais largo da história humana.

Em uma tentativa de ultrapassar essas barreiras, revisitamos brevemente a estória de Édipo como exemplo emblemático dos modos de valoração dos antigos.

Tida como um dos mais perfeitos exemplares da tragédia grega, ***Édipo rei*** (***Οἰδίπους Τύραννος***, em grego antigo, que traduz-se como Édipo Tirano) é uma das obras mais conhecidas de Sófocles.

O dramaturgo grego nasceu por volta de 496 a.C., quando a noção de livre-arbítrio ainda não havia sido enraizada na cultura grega. Havi Hannah Carel, em seu artigo intitulado ***Moral and Epistemic Ambiguity in Oedipus Rex***[153], confirma o surgimento tardio da ideia de livre-arbítrio entre os gregos antigos:

> As categorias justapostas – livre-arbítrio e destino – encontravam-se ausentes na língua e na cultura de Atenas do século V a.C. Esses conceitos foram explicitamente formulados na cultura grega somente muito mais tarde. Segal (1983) escreve: "Não se trata de livre-arbítrio versus determinismo. Os gregos não desenvolveram a noção de um destino universal e determinante antes do século III a.C." (75). Enquanto Dodds, Knox e Segal enxergam esses conceitos sincronicamente aplicados à peça por um público e interpretação modernos, Vernant lê a peça como uma expressão das primeiras discussões sobre a questão do livre-arbítrio (Dodds 1983, 182; Knox 1984, 144; Segal 1983, 75; Vernant 1981, 66). Gould concorda com essa visão, acrescentando: "os gregos, antes dos estoicos, não tinham, todavia, concebido a vontade como hoje fazemos e, portanto, não viam o destino e o livre-arbítrio como alternativas exclusivas" (Gould 1988, 51) (CAREL, 2006, p. 103). (Tradução livre)[154]

---

153 CAREL, Havi. 2006. Moral and Epistemic Ambiguity in Oedipus Rex. *Janus Head*, **9**(1):97-115.

154 Original em inglês: "*The juxtaposed categories—free will and fate—are absent from the language and culture of 5th Century BC Athens. These concepts were not explicitly formulated in Greek culture until much later. Segal (1983) writes: "This is not a play*

Destarte, de acordo com Carel, o conceito de livre-arbítrio ainda não havia sido filosoficamente articulado quando Sófocles escreveu ***Édipo rei***. Não obstante, para Carel, a questão da culpabilidade é ainda assim um tema central da peça. Como plano de fundo da tragédia, questiona-se se Édipo pode ser, de forma legítima, considerado moralmente culpado pelos crimes de parricídio e incesto, tendo em vista a sua completa ***ignorância*** da identidade do homem que ele assassinou e da mulher que ele esposou.

Em nota, Carel esclarece que a ignorância é tida, por filósofos contemporâneos, como uma espécie de atenuante moral:

> Geralmente, a ignorância é considerada uma desculpa moral genuína. Thomas Nagel (1979) formula essa visão geral da seguinte forma: "clara ausência de controle, produzida por movimento involuntário, força física ou ***ignorância das circunstâncias***, desculpa o que é feito do julgamento moral" (25, grifo meu) (CAREL, 2006, p. 114). (Tradução livre)[155]

Ao consultar o oráculo de Delfos, Édipo toma conhecimento da aterrorizante profecia de que o seu destino seria tornar-se o assassino de seu próprio pai e desposar-se de sua própria mãe. Não obstante suas ações genuínas para prevenir a concretização da profecia, sem que soubesse a verdadeira identidade dos seus progenitores, anos mais tarde, Édipo mata o seu pai, Laio, e casa-se com sua mãe, Jocasta.

Quando finalmente descobre que ele de fato havia se tornado um parricida incestuoso, violando assim os costumes mais basilares de sua sociedade, Édipo decide infligir em si mesmo os mais terríveis danos: ele fura os próprios olhos e impõe-se o exílio.

Em sua tese de doutorado, intitulada ***Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche***[156], Adriana Delbó esclarece que, na tragédia de Sófocles, Édipo se automutila e impõe a si mesmo o ostracismo por coerência ao castigo que ele próprio, enquanto rei de Tebas, havia imputado ao assassino de Laio (DELBÓ, 2006). Ainda de acordo com Delbó, Nietzsche identifica nas tragédias de Sófocles, bem como nas

---

about free will versus determinism. The Greeks did not develop a notion of a universal, all-determining fate before the third century BC" (75). While Dodds, Knox and Segal see these concepts as synchronically applied to the play by a modern audience and interpretation, Vernant reads the play as an expression of the first discussions of the question of free will (Dodds 1983, 182; Knox 1984, 144; Segal 1983, 75; Vernant 1981, 66). Gould agrees with this view, adding: "the Greeks before the Stoics had not yet conceived of the will as we do and so did not see fate and free will as exclusive alternatives" (Gould 1988, 51)."

155 Original em inglês: "*Generally speaking, ignorance is considered a genuine moral excuse. Thomas Nagel (1979) formulates this general view as follows: "clear absence of control, produced by involuntary movement, physical force, or* ***ignorance of the circumstances****, excuses what is done from moral judgment" (25, my emphasis).*"

156 Cf. Delbó, Adriana. ***Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche***. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Direitos Humanos da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

ISBN 978-65-5360-182-6

de Ésquilo, uma espécie de espelho da cultura grega, particularmente, naquilo que se refere à ausência de culpabilização moral.

A esse respeito, Adriana Delbó escreve:

> Assim como em Ésquilo, na tragédia ***Prometeu Acorrentado***, Nietzsche defende que também Sófocles explicita com a figura de Édipo que a "criatura nobre não peca": qualquer lei pode ir abaixo com sua atuação, mesmo o mundo natural e o moral podem ser desmoronados; contudo, ele não comete pecado. Apesar da ausência de culpa, de ser tomado como um herói, de possuir uma sabedoria capaz de torná-lo rei de Tebas, Édipo tem toda a vida marcada pela dor (DELBÓ, 2006, p. 55).

À luz da tese nietzschiana sobre o desenvolvimento tardio da noção de livre-arbítrio e do sentimento de culpa, podemos concluir que a opção de Édipo em causar a si mesmo danos por seus atos involuntários justifica-se mediante a inescapável noção de responsabilidade individual que já vigorava na Grécia antiga.

Conforme explica Bernard Knox (1984), em seus comentários sobre a obra de Sófocles, ***The Three Theban Plays – Antigone; Oedipus de King, Oedipus at Colonus***[157], é correto supor que a ideia de responsabilidade individual precede a noção de livre-arbítrio:

> Embora aquilo que resta da literatura grega antiga não demonstre consciência verbal das ideias que associamos à liberdade de vontade, há evidências abundantes, desde os primórdios, de um conceito relacionado que é de fato quase inseparável: responsabilidade individual (p. 144). (Tradução livre)[158]

Todavia, o automartírio de Édipo não teria sido em vão, pois, os deuses que exigiam a punição do assassino de Laio, sentiram-se ***recompensados*** com o castigo que ele se impôs e, consequentemente, aboliram a praga que assolava o reino de Tebas.

Em suma, a punição autoimposta pelo herói dessa tragédia foi suficiente para quitar a dívida com os deuses de sua comunidade.

Concluímos tal ponto com uma citação de Nietzsche, na qual ele pondera que, na ausência das noções de livre-arbítrio e de culpa moral, o castigo era, então, praticado contra um "causador de danos", e não contra um "culpado":

> – de fato, por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram

157 SOPHOCLES. ***The Three Theban Plays***. Trans. Robert Fagles with an introduction by Bernard Knox. New York & London: Penguin Books, 1984.

158 Original em inglês: "***Even though what remains of early Greek literature shows no verbal consciousness of the ideas we associate with freedom of the will, there is abundant evidence, from the earliest time, for a related concept that is in fact almost inseparable from it: individual responsibility***".

consciência de estar lidando com um "culpado". Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este, sobre o qual também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra "aflição interior" que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta (GM II, 14).

A doutrina do livre-arbítrio foi introduzida pelos sacerdotes ascéticos com o propósito de ***imputar***, ***julgar*** e ***castigar***.[159] A partir de então, os sentidos atribuídos à prática do castigo deixam de ser meramente os de ***reparação*** ou ***recompensa*** para que fossem adicionadas a eles outras expectativas, tais como as de retribuição e vingança, por exemplo.

É sobre esse desenvolvimento tardio na história do castigo – o surgimento da ideia de livre-arbítrio – que passamos agora a nos debruçar.

Se por um lado, Carel assevera a inexistência da noção de livre-arbítrio na cultura grega até o século V a.C., por outro, já podemos identificar na filosofia de Aristóteles (século III a.C.) uma formulação teórica acerca da ação humana, por meio da qual ele postula que a ação virtuosa, a sabedoria prática (***φρόνησις***), decorre da ***escolha*** enquanto deliberação da vontade racional.[160]

Também na Grécia do século III a.C., surge o estoicismo que floresceu no Império Romano até meados do século I d.C. A ética estoica preconiza o controle racional das paixões para se alcançar a virtude, sugerindo, assim, a possibilidade da livre agência moral do homem.

De toda forma, os filósofos da antiguidade greco-romana não chegaram a sistematizar uma doutrina do livre-arbítrio, o que somente veio acontecer nas penas dos pais da Igreja Cristã.

A contribuição mais robusta, metódica e, certamente, a mais influente sobre o tema, no início da Idade Média, foi a de Agostinho de Hipona, no século III d.C. Convertido do maniqueísmo ao cristianismo, St. Agostinho escreveu ***De libero arbitrio voluntatis***, em que ele aborda os problemas do livre-arbítrio da vontade humana e da origem do mal moral.

Na introdução que faz a uma versão brasileira de ***O livre-arbítrio***[161], Nair de Assis Oliveira resume um pensamento de St. Agostinho acerca da relação entre culpa e liberdade da vontade:

Em conclusão, constatamos que se é certo que Agostinho, no presente diálogo, não fala com insistência sobre a graça como medicina e socorro do livre-arbítrio, porém insinua-a várias vezes. Numa delas, expressamente

159 Sobre esse ponto, cf. o Capítulo VI – Os Quatro Grandes Erros, 7 – Erro do livre-arbítrio, de ***Crepúsculo dos ídolos***, de Nietzsche.
160 Cf. o Livro IV da ***Ética a Nicômaco***, de Aristóteles.
161 SANTO AGOSTINHO, ***O livre-arbítrio***. Tradução e introdução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ISBN 978-65-5360-182-6

> (11,20,54). O que ele repete, uma e mil vezes, é que o homem é livre para fazer o bem e que não é forçado a cometer o mal por nenhuma necessidade. Se o homem peca, a culpa é sua. Agostinho insiste fortemente na bondade essencial e infinita de Deus. Sem o livre-arbítrio não haveria mérito nem desmérito, glória nem vitupério, responsabilidade nem irresponsabilidade, virtude nem vício (AGOSTINHO, 1995, p. 18).

Para uma compreensão, sob a ótica nietzschiana, dessa tese de St. Agostinho, vejamos o que Nietzsche escreve na seção VI da obra ***Crepúsculo dos ídolos***, intitulada "Os Quatro Grandes Erros":

> ***Erro do livre-arbítrio.*** — Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de "livre-arbítrio": sabemos bem demais o que é — o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade "responsável" no sentido deles, isto é, de ***torná-la deles dependente***... Apenas ofereço, aqui, a psicologia de todo "tornar responsável" (GD/CI VI, 7).

Portanto, além de confirmar que o livre-arbítrio foi um artifício inventado pelos teólogos cristãos com o objetivo de tornar o homem moralmente responsável, o filósofo alemão, também, esclarece a intenção oculta por trás desta doutrina:

> — Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de ***querer julgar e punir*** que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de ***querer achar culpado*** (GD/CI VI, 7).

A inseparável relação entre a tese da vontade livre com a intenção de julgar, culpar e castigar, fica ainda mais evidente nas próprias palavras de St. Agostinho, quando questionado por seu interlocutor, Evódio, acerca do ***livre-arbítrio***:

> Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: "Eu te castigo porque não usaste de tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti"? Isto é, para agires com retidão. Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. (AGOSTINHO, 1995, p. 75).

O veredito de Nietzsche não deixa margem para dúvidas quanto ao desígnio da psicologia sacerdotal ao considerar como espontâneo, livre e querido todo agir humano:

> Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o ***direito*** de impor castigos — ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados "livres" para poderem ser julgados, ser punidos – ser ***culpados***: em conseqüência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (— assim, a ***mais fundamental*** falsificação de moeda ***in psychologicis*** [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...) (GD/CI VI, 7).

Em suma, o filósofo alemão denuncia que a doutrina do livre-arbítrio da vontade humana foi inventada com a finalidade de julgar e infligir castigos àqueles considerados culpados não somente por seus atos, mas também por suas mais íntimas intenções.

Nietzsche, também, confirma a tese de que os responsáveis pela invenção dessa doutrina teriam sido os sacerdotes ascéticos – os filósofos "amigos dos deuses" (GM II, 7), cuja finalidade foi de atribuírem a eles mesmos, ou ao seu Deus, o direito de julgar, responsabilizar e castigar.

A partir desse ponto, novos sentidos e expectativas atribuídos à prática castigo se multiplicaram, tanto nos âmbitos da moralidade, da religiosidade e do direito penal.

3.4 Polissemia e Impossibilidade de Definição do Castigo

Aqui, devemos proceder com cautela para evitar analisar um conceito "como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!" (MA/HH II AS 33).

De acordo com a interpretação de Werner Stegmaier (2013)[162], ao examinar a temporalização do pensamento nas obras de Nietzsche, na ***Genealogia da moral***, o filósofo contrapõe-se à filosofia de Aristóteles para apresentar o seu "conceito dos conceitos":

> Trata-se de expor o conceito de sentido fluido e contrapô-lo ao conceito aristotélico de essência (οὐσία), forma (εῖδος) e finalidade (τέλος), ou seja, ao conceito dos conceitos no âmbito da metafísica. O modo como Nietzsche chega ao conceito de sentido fluido corresponde ao próprio conceito: ele desloca passo a passo o conceito metafísico de essência através dos conceitos de sinal, de signo e de tempo (STEGMAIER, 2013, p. 62).

Nesta seção, examinamos o estudo genealógico de Nietzsche sobre as transformações históricas nas semânticas do castigo, tomando como orientação principal a Segunda

---

162 STEGMAIER, Werner. ***As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009***. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2013.

Dissertação, da ***Genealogia da moral***. Mas antes de passarmos à análise da polissemia do castigo, convém trazer à baila para discussão dois pontos importantes abordados pelo filósofo.

O primeiro ponto em questão refere-se à necessidade de se estabelecer a distinção entre a origem (***Ursprung***) e a finalidade (***Zweck***) do castigo. Stegmaier observa que "estabelecer a unidade de origem e finalidade de uma coisa é um elemento fundamental da ontologia de Aristóteles" (STEGMAIER, 2013, p. 62).

No entanto, para Nietzsche, "[...] a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem ***toto coelo*** [totalmente]" (GM II, 12)[163]. Isso se dá porque, uma vez que um procedimento passa a existir – o castigo, por exemplo –, ele sempre será passível de ser reinterpretado com novas finalidades ou sentidos. Cada nova interpretação evidencia um sentido prévio vencido ou eclipsado. Assim, Nietzsche argumenta:

> Mesmo tendo-se compreendido bem a ***utilidade*** de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas ***indícios*** de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função (GM II, 12).

Quando o genealogista Nietzsche afirma que "há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese", ele deseja questionar as conclusões dos genealogistas da moral contemporâneos seus. Sobre isso, ele ainda indaga:

> Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre –: descobrem no castigo uma "finalidade" qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como ***causa fiendi*** [causa da origem] do castigo, e – é tudo (GM II, 12).

---

163 Embora este parágrafo da ***Genealogia da moral*** faça uma referência inicial sobre a questão acerca da ***origem do castigo***, Nietzsche também tem em mente a origem do ***direito*** em geral. Nas suas próprias palavras: "Mas a 'finalidade no direito' (***der Zweck im Rechte***) é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado [...]" (GM II, 12). A despeito da influência do jurista alemão Rudolf von Jhering (1818-1892) sobre Nietzsche, esta referência à "finalidade do direito" evidencia a recusa do filósofo em aceitar a tese acerca da essencialidade do ***princípio da finalidade*** na teleologia jurídica de Jhering (cf. JHERING, Rudolf. ***A finalidade do direito***. Trad. José Antônio Faria Correa. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979).

É importante notar que, nessa passagem o filósofo dialoga com duas das principais correntes do direito penal de sua época, o ***retributivismo*** e o ***utilitarismo***: a primeira defende que o sentimento de vingança como causa da gênese da ideia de justiça, e a segunda identifica a necessidade de intimidação na origem do direito penal.

Ambas as correntes colocam tais finalidades (de retribuição e de dissuasão) no começo, cada qual como se fosse a causa da origem do castigo.

Como vimos anteriormente, aqui Nietzsche tem como uns de seus alvos principais de sua crítica, o pensamento dos filósofos alemães Karl Eugen Dühring e Paul Rée.[164] Em suma, para Nietzsche, as finalidades de retribuição e de dissuasão não se confundem com a causa da origem do castigo, tampouco expressam corretamente o seu sentido originário, que é de reparação.

Portanto, eles perceberam, erroneamente, que a utilidade de uma coisa fosse também a razão de sua gênese, assim como "se imaginou o castigo como inventado para castigar". Mas conforme demonstra a genealogia nietzschiana do castigo, ele foi originalmente inventado para reparar um dano, e não para castigar um culpado.

O segundo ponto colocado pelo filósofo parece-nos ser complementar ao primeiro e refere-se à distinção imprescindível entre dois elementos essenciais: o ***procedimento*** e o ***sentido*** do castigo.

Em relação a essa distinção fundamental, Nietzsche escreve no parágrafo 13 da Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral***:

> – Voltando ao nosso tema, ao ***castigo***, há que distinguir nele dois aspectos: o que nele é relativamente ***duradouro***, o costume, o ato, o "drama", uma certa seqüência rigorosa de procedimentos, e o que é ***fluido***, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos (GM II, 13).

Para o filósofo, o procedimento, esse elemento "relativamente ***duradouro***", é anterior àquele elemento fluido, ou seja, as expectativas e os sentidos que foram posteriormente introduzidos no procedimento.

O filósofo conclui então que os sentidos e finalidades do castigo são algo "suplementar e acidental". Assim sendo, "um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos" (GM II, 13).[165]

---

164 A interlocução de Nietzsche com Dühring e Rée foi tratada com maior detalhe nos Capítulos 1 e 2, respectivamente.

165 No artigo intitulado ***The Relation between Sovereinty and Guilt in Nietzsche's Genealogy***, Gabriel Zamosc aborda esta questão numa pequena digressão que ele faz de seu tema principal. No entanto, parece-nos que o comentador, ao explicar a distinção que Nietzsche faz entre a gênese de um ***procedimento*** (o elemento durador) e o seu ***significado*** (o elemento fluido), incorre no mesmo equívoco que Nietzsche quer evitar, qual seja, o de atribuir um significado atual à origem do procedimento. Nos termos de Zamosc,

ISBN 978-65-5360-182-6

Pois bem, diante dessas considerações iniciais, nos debruçamos agora na elucidação do processo que resultou na moralização dos sentidos do castigo. No parágrafo 4 da Segunda Dissertação, Nietzsche aborda o sentido atribuído ao castigo, antes que as noções de culpa e reponsabilidade moral fossem criadas:

> Durante o mais largo período da história humana, ***não*** se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, ***não*** pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu ***equivalente*** e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a ***dor*** do seu causador (GM II, 4).

Primeiramente, devemos ressaltar que quando o genealogista escreve: "o mais largo período da história humana", ele se refere à ***pré-história*** do homem que ocorreu ao longo de centenas de milênios. É também necessário compreender que o sentido aqui empregado por Nietzsche para o conceito de "responsabilidade" (***Verantwortlichkeit***) – "***não*** se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato" – alude à responsabilização ***moral*** do agente. Isso quer dizer que, durante esse longo período, a noção de responsabilidade era estritamente de agência, sem qualquer conotação moral.

Outro ponto digno de nota é o sentido empregado para o termo "equivalência" (***Äquivalenz***), sobre o qual o próprio filósofo oferece a seguinte explicação: "A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de ***satisfação íntima***, concedida ao credor como reparação e recompensa" (GM II, 5).

Além do sentido do castigo enquanto reparação e recompensa (***Rückzahlung und Ausgleich***), devemos nos ater também à noção de equivalência entre ***dano*** e ***dor***. Para Nietzsche, a força desse tipo de equivalência encontra-se na "relação contratual entre ***credor*** e ***devedor***". Ele argumenta que essa relação é tão antiga quanto o surgimento de "pessoas

---

"Vista estritamente como um procedimento, a punição consiste simplesmente em um conjunto de operações destinado a infligir dano a outra criatura (ou, em certas circunstâncias, a si mesmo). Esse conjunto de operações é duradouro porque, por mais variado que seja, tem o mesmo efeito pretendido: faz seu alvo sofrer." (ZAMOSC, 2011, p. 109) (Tradução livre do original em inglês: "***Viewed strictly as an act, punishment consists simply in a set of operations intended to inflict harm on another creature (or under certain circumstances on oneself). Such a set of operations is enduring because no matter how varied, it has the same intended effect: it makes its target suffer."***) Ora, um "efeito pretendido" (***intended effect***) já é uma ***interpretação*** – uma expectativa ou significado – adicionada ao procedimento. Tanto é verdade que na sua ***origem***, de acordo com Nietzsche, a expectativa atribuída ao castigo não era a de "infligir dano" a alguém ou a si mesmo, ou ainda, de "fazer seu alvo sofrer", como quer Zamosc, mas meramente de quitar uma dívida, isto é, de reparação e recompensa (***Rückzahlung und Ausgleich)*** por um dano sofrido, mesmo que isso implicasse no sofrimento do causador do dano em questão.

jurídicas" (***Rechtssubjekte***), as quais remetem-se "às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico" (GM II, 4)[166].

Nietzsche lembra que são nessas relações contratuais que a capacidade de fazer e cumprir promessas tornaram-se necessárias desde as primeiras civilizações humanas. Com o intuito de assegurar que o pagamento de uma dívida será realizado, o devedor oferece ao credor uma garantia à sua promessa.

Aquele que promete, por meio de um contrato, oferece ao credor uma garantia de que irá cumprir com a sua palavra e quitar a sua dívida. Essa garantia podia ser qualquer bem que ainda possuísse, como, por exemplo, o "seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida" (GM II, 5).

Assim, surge o direito privado à crueldade – uma vez que o credor fica contratualmente autorizado, no caso de uma eventual inadimplência, a ***compensar o dano*** que venha a sofrer ***mediante a dor*** do seu causador.

Nietzsche salienta que, em épocas remotas, "o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida" (GM II, 5). Daí segue-se a necessidade de elucidar essa "satisfação íntima" do ser humano em provocar dor e humilhação como forma de reparação e recompensa – aquilo que Nietzsche chama de "volúpia de '*faire le mal pour le plaisir de le faire*'" (fazer o mal pelo prazer de fazê-lo) (GM II, 5).

O genealogista coloca essa questão da seguinte maneira: "Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a 'dívida'?" (GM II, 6). Em seguida, ele próprio responde:

> Na medida em que ***fazer*** sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: ***causar*** o sofrer – uma verdadeira ***festa***, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor (GM II, 6).

---

166 Sobre este ponto, em ***Nietzsche: o humano como memória e como promessa***, Oswaldo Giacoia Junior adverte contra a inadequação anacrônica de retroprojetar a noção moderna de "sujeito de direito" na aurora do processo de hominização. Giacoia lembra que uma das fontes teóricas de Nietzsche foi a então nascente etnologia jurídica de Albert Hermann von Post. Para ilustrar a forte influência do jurista alemão sobre Nietzsche, Giacoia cita o seguinte trecho da obra de Post, ***Der Urspring des Rechts: Prolegomena su einer allgemeinen vergkeuchenden Rechtswissenschat***: "Podemos dizer diretamente que na comunidade de estirpe dos tempos mais remotos não existe, em nenhuma parte, um único indivíduo singular. O ser humano (***Mensch***) individual é primeiramente uma invenção da vida do Estado. Nos tempos primevos, ele cresce tão estritamente ligado a seus irmãos de sangue que, separado destes, aquele não tem mais existência alguma" (GIACOIA, 2013, p. 43).

ISBN 978-65-5360-182-6

Ao substituir o desprazer ao dano sofrido pelo contraprazer de causar o sofrimento do devedor, o credor obtém a sua reparação, e a dívida cessa de existir. Este tipo de contraprazer da humanidade antiga é mobilizado, internamente, por um impulso natural, uma vontade instintiva de crueldade. Nietzsche, aqui, confirma a tese da festa do castigo:

> Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que "preludiam" o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo! (GM II, 6).

Uma leitura apressada dessas passagens sobre o caráter festivo (***festliches***) do castigo na antiguidade pode nos levar ao equívoco de pensar que Nietzsche pretende unicamente fazer um elogio à crueldade dos antigos.

No entanto, há também aí uma crítica ao enlanguecimento do homem moderno – aquele que passou a envergonhar-se de si mesmo e a negar os seus próprios instintos, revelando-se incapaz de afirmar a vida e a sua própria natureza tais como elas são: violentas e cruéis.

Para o filósofo, mesmo temendo e desprezando os seus instintos animalescos – como a vontade de fazer-sofrer, o homem moderno não é capaz de eliminá-los. Assim, ele se vê forçado ao criar o que Nietzsche chama de espiritualização da crueldade: "Quase tudo a que chamamos 'cultura superior' é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse 'animal selvagem' não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou!" (JGB/BM 229).

Assim sendo, de volta à ***Genealogia***, ao argumentar que o sofrimento é considerado, hodiernamente, como uma espécie de justificativa contra a existência, Nietzsche lembra que, no passado, o "fazer-sofrer" era um "verdadeiro chamariz à vida". Em seus próprios termos:

> Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do ***fazer-sofrer***, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro ***chamariz à vida*** (GM II, 7).

Acerca do exercício do direito à imposição pelo credor de um castigo cruel ao seu devedor, no âmbito das relações jurídicas na pré-história, Giacoia (1989) explica a equivalência entre crueldade e reparação nos seguintes termos:

O devedor inadimplente – que infringiu ou quebrou a norma – deve sofrer dor causada mediata ou imediatamente pelo credor lesado, como reparação compensatória do prejuízo advindo da infração. [...] Esta retribuição compensatória repõe o equilíbrio de forças no seu ***status quo ante***. As categorias elementares do direito penal se determinam, para Nietzsche, como modos de exercício regrado da crueldade, relativamente fixado como procedimento normativizado e sistemático que tem por base um cálculo minucioso de equivalentes e prejuízos. A regra fundamental do hipotético direito pré-histórico se formula, para Nietzsche, sobre o fundamento de uma obscura equivalência entre o exercício da crueldade, implicada na ação de causar dor através do castigo, e a reparação do prejuízo advindo do inadimplemento de uma ***obligatio*** (GIACOIA, 1989, p. 110).[167]

Diante desses esclarecimentos, podemos retomar a passagem de GM II, 4, aqui em análise, para concluir que, de acordo com as hipóteses levantadas por Nietzsche, ao longo de toda a pré-história da humanidade, o significado atribuído às práticas do castigo configuravam-se como ***reparação*** ou ***compensação***, na expectativa de que qualquer dano possa ser compensado ou reparado.

Isso se dava nas relações materiais de dívida, seja ela entre pessoas individuais que se engajam em acordos comerciais ou, como vimos anteriormente, entre uma comunidade e seus antepassados. Entretanto, nessas relações rudimentares ainda não havia associada à prática do castigo a noção de ***culpa moral*** do devedor, o que vem a ser um desenvolvimento tardio na história do homem.

Conforme Nietzsche escreve em ***Ecce homo,*** Por Que Sou Tão Sábio, 6, os sentimentos de vingança reativa e de rancor estão necessariamente ligados à fraqueza e à impotência. No âmbito da moralidade judaico-cristã, os fracos, impotentes e ressentidos – aqueles que "escolheram" ser bons – devem ser retribuídos com a graça eterna, enquanto que os fortes e poderosos que "optaram" pelo oposto, ***merecem*** o castigo infinito do inferno.

Tal crença é explicada da seguinte forma pelo filósofo: "– A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação" (GM I, 10).

Assim, chegamos a uma conclusão absolutamente fundamental em relação à polissemia do castigo: sem dúvida, para Nietzsche, o grande divisor de águas que produz uma irremediável transformação nos sentidos da punição deu-se com a invenção da doutrina do livre-arbítrio, da responsabilidade moral, do sentimento de culpa e do pecado.

---

167 Cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. 1989. O Grande Experimento: sobre a Oposição entre Eticidade (*STTLICHKEIT*) e Autonomia em Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, **12**:97-132.

ISBN 978-65-5360-182-6

Se por um lado e anteriormente a esse desenvolvimento, prevalecia a noção de que qualquer dano podia ser reparado, por outro lado e a partir da revolução escrava da moral, o transgressor da moralidade dos costumes passou a ser considerado um pecador que "merece" ser condenado à danação eterna.

Acerca da incomensurabilidade do castigo e da culpa moral, Nietzsche argumenta:

> Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a ***vontade*** do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua ***vontade de*** crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua ***vontade*** de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de "idéias fixas", sua ***vontade*** de erigir um ideal – o do "santo Deus" – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (GM II, 22)

Então, o castigo do pecador, por mais severo e cruel que seja, não guarda equivalência com sua culpa diante do "santo Deus", o que impossibilita a expiação de suas faltas. Assim, com o cristianismo, cai por terra a máxima que vigorou durante toda a pré-história da humanidade, de acordo com a qual, "'cada coisa tem seu preço; ***tudo*** pode ser pago' – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda 'bondade', toda 'eqüidade', toda 'boa vontade', toda 'objetividade' que existe na terra" (GM II, 8).

Todavia, Nietzsche reconhece que, pelo menos na Europa de seus dias, tornou-se virtualmente impossível identificar um sentido único para a prática do castigo. Tem-se, a partir de então, uma síntese de inúmeras expectativas relacionadas à punição que foram cristalizadas em uma unidade indissociável, o que resulta na dificuldade em analisá-la e defini-la.

Por essa razão, tornou-se "impossível dizer ao certo ***por que*** se castiga: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história" (GM II, 13). Mas isso não teria sido sempre assim, argumenta o filósofo. Pois, antes que tal síntese de sentidos ocorresse, era então possível identificar a maneira como um novo sentido sobrepunha-se a outros anteriores, como por exemplo, o intuito de ***intimidação***.

Tais transformações servem para confirmar que os sentidos do castigo são algo "incerto, suplementar e acidental", ou seja, que, ao longo da história, um mesmo procedimento é passível de ser "utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos" (GM II, 13).

A título de exemplo, o genealogista apresenta um pequeno inventário, o qual ele próprio classifica como incompleto, das diversas expectativas e interpretações dadas à prática do castigo ao longo da história:

> Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada "correção"–, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece (GM II, 13).

Passamos ao exame individual destas diversas finalidades do castigo mencionadas por Nietzsche:

I. "Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos."

A despeito da completa irresponsabilidade do agente por seu ato delituoso, o malfeitor pode ser punido não por merecimento, mas para que ele seja neutralizado, impedindo-o de reincidir em práticas indesejáveis. O sentido dissuasório do castigo também serve ao propósito de prevenir que outras pessoas incorram no mesmo erro no futuro. Em ambos os casos, "não castiga porque se agiu mal, mas para que não se aja mal" (MA/HH I 105).

II. "Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva)."

O castigo imposto com o intuito de compensar por um dano causado remonta ao mais antigo sentido da prática do castigo, identificado por Nietzsche como sendo a expectativa que se encontrava na ***gênese do procedimento punitivo***. No mais longo período da história humana, não se castigava porque o delinquente era moralmente responsabilizado por seu ato. O castigo era então utilizado como reparação e recompensa (***Rückzahlung und Ausgleich***) à vítima, na medida em que havia a possibilidade de se estabelecer uma ***equivalência*** entre o dano sofrido e a compensação material ou afetiva por tal dano. Isso

ISBN 978-65-5360-182-6

somente foi possível porque, durante esse período, considerava-se que "cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago" (GM II, 8).

III. "Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação."

Quando, mediante um ato delituoso, alguém obtém vantagens indevidas, há uma perturbação do equilíbrio entre os membros de uma dada comunidade. Neste sentido, o castigo é imposto para conter tal perturbação e restituir a estabilidade social.

IV. "Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo."

Neste caso, a punição serve ao propósito de incitar o medo, fortalecendo o poder – real ou ilusório – de juízes e carrascos.

V. "Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas)."

Os indivíduos usufruem as vantagens da vida em comunidade, como por exemplo, paz e segurança. Sendo assim, a comunidade torna-se credora, e cada um de seus membros, o seu devedor. Justamente em função de tais benefícios, os indivíduos comprometem-se a acatar as leis e tradições comunitárias. Mas, quando um membro infringe algumas dessas normas, a comunidade credora, ao sentir-se traída, exige dele o pagamento enquanto compensação.

VI. "Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social)."

A expectativa associada à punição como segregação de um indivíduo degenerado, bem como de seus descendentes, é a de expurgar a comunidade de atuais e futuros malfeitores, visando assegurar a "pureza da raça" ou consolidar um "tipo social". A lógica por trás dessa prática é equivalente à amputação de um membro necrosado antes que todo o corpo pereça.

VII. "Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido."

Na antiguidade, por meio do castigo, o credor experimentava a sensação de aumento do seu poder, ao maltratar o devedor como alguém inferior a ele. Por mais duro que soe aos ouvidos dos homens modernos, um dos axiomas que vigorou, ao longo desse período da história humana, foi que fazer sofrer era algo imensamente gratificante. Nessa época, sem crueldade não havia festa, logo, "no castigo também há muito de festivo" (GM II, 6).

VIII. "Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada 'correção' –, seja para aqueles que o testemunham."

Constituído por um excesso de impulsos naturais, o hominídeo era por demais instável e imprevisível para viver em sociedade. Este ser semianimal levava sua vida circunscrito no presente, incapaz sequer de conceber o devir. Somente mediante a violência do castigo, tornou-se plausível criar nele a faculdade de memória e, com ela, a capacidade de fazer e cumprir promessas. Sem essa capacidade largamente desenvolvida, não haveria a possibilidade de respeito às tradições e à moralidade dos costumes. Portanto, o castigo como mnemotécnica foi o instrumento social mais importante para a estabilização do hominídeo, viabilizando o início do processo civilizatório.

IX. "Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança."

Com o advento de comunidades estatais, ainda que rudimentares, surge o direito penal regido exclusivamente pelas autoridades. Com este desenvolvimento do direito penal, o malfeitor passa a ser protegido pelo Estado da ira de suas vítimas. Em contrapartida, o delinquente via-se forçado a se submeter a um "castigo como pagamento de um honorário" por essa proteção estatal.

X. "Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas."

Primeiramente, devemos nos atentar para aquilo que Nietzsche chama de "estado natural da vingança", o qual difere totalmente da vingança espiritual judaico-cristã, forjada pelo ódio insatisfeito contra seus senhores. A satisfação da vingança em seu "estado natural" é equivalente à raiva que se desafoga em quem ou naquilo que causou um dano – "a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente". Assim, por meio do castigo imposto ao devedor – o causador de danos–, "o credor participa de um ***direito dos senhores***" (GM II, 5). Este é o tipo de castigo "mantido e reivindicado como

ISBN 978-65-5360-182-6

privilégio por linhagens poderosas". Em MA/HH I, 45, Nietzsche pondera o seguinte acerca do poder das castas dominantes: "Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau[168]."

XI. "Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece."

Houve um estágio no desenvolvimento do direito penal quando um malfeitor era considerado não somente como alguém que deixou de quitar as suas dívidas com a comunidade credora, mas também, como um traidor que não soube retribuir os benefícios recebidos como membro de uma comunidade. Além de lhe serem retirados os bens e as vantagens obtidas por meio da vida comunitária, ele verá cair sobre si e sua família toda a vingança da comunidade credora: ela o obriga, por meio do exílio, a retornar ao "estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido" (GM II, 9). Sem a proteção da comunidade, ele ficava à mercê de todo tipo de hostilidade. Isso era equivalente a uma declaração de guerra da comunidade contra o inimigo abominado.

Para concluir esta seção, enfatizamos, novamente, uma passagem da ***Genealogia*** que consideramos essencial para o entendimento do aspecto polissêmico do castigo. Trata-se do parágrafo 12 da Segunda Dissertação, onde Nietzsche explica que "todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função" (GM II, 12).

O desconhecimento desta realidade induz ao erro de se acreditar que a utilidade atual do castigo revelaria igualmente a razão de sua gênese. Por esse motivo, ainda hoje não é raro o enorme equívoco em crer que o sentido originário do castigo tenha sido o de dissuasão de futuros delitos ou de justa retribuição ao dano causado, quando, na realidade, os dados históricos, levantados por Nietzsche, revelam que o sentido mais antigo dos castigos representava uma tentativa de ***reparação compensatória*** do dano causado por uma determinada transgressão.

---

168 Nesta edição de ***Humano, demasiado humano***, traduzida por Paulo César de Souza, o termo "mau" foi vertido ao português do original em alemão "***schlecht***". Entretanto, acreditamos que a tradução mais apropriada em português seria a palavra "ruim". Isso porque, nesta passagem, Nietzsche refere-se ao tipo senhor. Mas quem, na verdade, teria, posteriormente, cunhado o termo "mau" foi o tipo escravo, conforme o genealogista ensina na Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***.

CAPÍTULO 4

4 HORIZONTE ABOLICIONISTA DO CASTIGO: SURGIMENTO DE NOVAS AURORAS

Não de forma irrefletida, chegamos a passos lentos a este capítulo, onde, finalmente, apresentamos e discutimos o panorama do abolicionismo do castigo, em Nietzsche.

O itinerário trilhado até aqui pavimentou as bases seguras para a busca de evidências capazes de validar a hipótese de que o filósofo prussiano é, não um mero reformador dos sistemas punitivos, mas, de fato, um abolicionista do castigo.

Na primeira seção deste capítulo, investigamos indícios, possivelmente, plausíveis, para justificar o alicerce científico, empregado por Nietzsche, em sua filosofia do direito penal: o direito comparado e a jurisprudência etnológica.

Constatamos, assim, no percurso da investigação, que estes foram elementos essenciais para o desenvolvimento e aplicabilidade do dispositivo crítico-genealógico com o qual o filósofo delineia a evolução do direito penal.

Todavia, o nosso esforço investigativo estaria gravemente comprometido se não considerássemos o fato de que o próprio Nietzsche considerava a si mesmo como uma espécie de filósofo do futuro, por sua destacada capacidade de se desprender dos valores dominantes, e do modo de ser vigentes para enxergar mais longe, isto é, conceber condições de possibilidades de um futuro ainda por vir. Nesse sentido, na segunda seção deste capítulo, examinamos o vir-a-ser dos sistemas punitivos, conforme concebido por Nietzsche.

4.1 Evolução do Direito Penal

Em *Aurora*, obra publicada em 1881, ao explicar a relação originária e duradoura entre direito e poder, Nietzsche salienta o valor imprescindível do método histórico e naturalista para a filosofia do direito (*Philosophie des Rechts*).

No aforismo 112 dessa obra, intitulado "Contribuição à História Natural do Dever e do Direito", Nietzsche escreve: "Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros — é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir." A frase "é o que mostra o direito dos povos" deixa inequívoco que os seus postulados sobre a origem e a evolução do direito são frutos de estudos comparativos e etnográficos. Um fragmento póstumo de 1883 aponta para a mesma direção, isto é, a sua visão sobre a importância da história e do estudo comparado dos povos, como nova base para a filosofia do direito:

ISBN 978-65-5360-182-6

> Ah, a filosofia do direito! Esta é uma ciência que, como todas as ciências morais, nem sequer se encontra em fraldas. Ignora-se sempre, por exemplo, entre os juristas que se julgam livres, o sentido mais antigo do castigo – ignora-se por completo: enquanto a ciência do direito não se amparar sobre uma nova base, isto é, na história e no estudo comparativo dos povos, permanecerá naquela triste luta de abstrações fundamentalmente errôneas que hoje se passam por "filosofia do direito", as quais procedem todas do homem hodierno. Este homem contemporâneo, porém, é de um material tão emaranhado, mesmo no que diz respeito às suas avaliações jurídicas, que permite as mais diversas interpretações (NF/FP III (1883) 8 [13]). (Tradução livre)[169].

Muito do que Nietzsche escreve neste fragmento pode ser relacionado ao aforismo 186, de ***Além do bem e do mal***. Primeiramente, vale notar que o filósofo coloca a filosofia do direito (***Philosophie des Rechts***) na mesma esfera de "todas as ciências morais" (***alle moralischen Wissenschaften***), indicando, portanto, que ela seria igualmente "ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar" (JGB/BM 186). Isso é o que Nietzsche quer expor com a expressão "nem sequer se encontra em fraldas" (***noch nicht einmal in den Windeln liegt***).

De acordo com a sua avaliação crítica, tanto os filósofos do direito como os pensadores das "ciências morais" de então tendiam a ser "mal informados (...) a respeito de povos, tempos e eras", geralmente, valendo-se tão somente de abstrações formadas a partir "do seu ambiente, de sua classe, de sua igreja, de sua época, de seu clima e seu lugar" (JGB/BM 186).

Para superar tal deficiência, o que Nietzsche propõe, tanto para a filosofia do direito em particular quanto para as ciências morais como um todo, é que elas tomem como sustentáculo a história e estudo comparativo dos povos.

Também no Livro I, de ***A gaia ciência***, encontramos o mesmo entendimento: "Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui" (FW/CG 7). Na prática, isso implicaria na "reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem" (JGB/BM 186).

Convém aqui citar outro fragmento póstumo de 1883, em que Nietzsche aborda mais detidamente esta necessidade do estudo comparado dos povos:

> Ações como roubar, por exemplo, são ***acompanhadas*** por grupos comple-

---

169 Versão em espanhol: *"¡Ah la filosofía del derecho! Es esta una ciencia que, como todas las ciencias morales, ni siquiera está en pañales. Se ignora siempre, por ejemplo entre los juristas que se creen libres, el significado más antiguo del castigo – se ignora por completo: mientras la ciencia del derecho no se funde en una base nueva, es decir, sobre la historia y el estudio comparado de los pueblos, se quedará en esa triste lucha de abstracciones fundamentalmente erróneas que pasan hoy por "filosofía del derecho" y que proceden todas del hombre actual. Este hombre contemporáneo es sin embargo de un material tan enredado, incluso en lo que concierne a sus valoraciones en materia de derecho, que permite las interpretaciones más distintas."*

ISBN 978-65-5360-182-6

> tamente diferentes de sentimentos e juízos quando são permitidas. Ao se comparar os povos, pode-se perceber que ***o que*** em um lugar é tido como ***bom***, em outro o é como ***mal***; mas o próprio contraste de "bom" e "mal" está presente em toda parte: apenas que as ações se ***classificam*** de maneira diferente. – Embora também haja divergências no juízo geral de bom e mal! (NF/FP III (1883) 7 [75]). (Tradução livre)[170].

Em segundo lugar, devemos destacar que, em NF/FP III (1883) 8 [13], o direito penal serve como um caso concreto para Nietzsche basear sua crítica contra aqueles que, na ***Genealogia da moral***, são chamados de "ingênuos genealogistas da moral e do direito" (GM II, 13). Pois, "sem nenhum conhecimento do passado, nenhuma vontade de conhecê-lo; tampouco instinto histórico" (GM II, 4), eles sequer conseguiram estabelecer corretamente "o sentido mais antigo do castigo".[171]

A despeito de seu caráter relativamente inovador, é indispensável termos em conta que a proposta nietzschiana de lançar mão da história e do estudo comparativo dos povos é, na realidade, fruto da intensa influência que o filósofo recebeu, principalmente, dos juristas Rudolf von Jhering, Josef Kohler e Albert Hermann von Post, todos eles, seus contemporâneos.

Certamente, não foi Nietzsche quem teria levado a cabo a tarefa de coletar os dados sobre as tradições, costumes e sistemas jurídicos de povos de diferentes eras e lugares. Embora pudesse se supor que este trabalho de coleta de dados teria sido realizado primordialmente por antropólogos, na verdade, foram os próprios juristas, a exemplo de Post e Kohler, que compilavam respostas aos questionários que eles próprios elaboravam e enviavam às colônias europeias na Oceania, América do Sul, África e Sudoeste Asiático.

Foi assim, por meio do acesso direto às publicações dos estudos etnográficos desses juristas alemães, que Nietzsche pôde fazer a mencionada "reunião de material, formulação e ordenamento conceitual".

A esse respeito, no Prólogo da ***Genealogia da moral***, Nietzsche escreve:

> O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu - com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente ***descobrir*** essa região? [...] Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma

---

170 Versão em espanhol: ***"Acciones, como por ejemplo robar, van acompañadas de grupos de sentimientos e de juicios completamente diferentes cuando están permitidas. Comparando los pueblos, se puede demostrar que lo que en un sitio es sentido como bueno, en otro lo es como malo; pero el contrate mismo de 'bueno' y 'malo' está en todas partes presente: sólo que las acciones se clasifican de manera diferente. –¡Aunque también hay divergencias en el juicio general de bueno y malo!"***

171 Conforme o filósofo conclui, por exemplo, em sua ***Genealogia do moral***, o sentido mais antigo do castigo era a reparação compensatória do dano causado pelo malfeitor. Sobre este ponto, ver Seção 3.4, página 120.

ISBN 978-65-5360-182-6

> direção melhor, a direção da efetiva ***história da moral***, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem ***no azul***. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: ***o cinza***, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (GM, Prólogo, 7).

Em suma, a jurisprudência etnológica, tendo como um dos seus principais precursores, na Alemanha, Hermann von Post[172], possibilitou a Nietzsche – tanto em relação à genealogia da moral, como do direito penal, especificamente – o acesso ao "***cinza***, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido". Valendo-se, assim, da etnografia como sustentáculo do direito histórico e comparado, o genealogista reconstitui a efetiva evolução do direito penal – reconstituição essa que analisamos em seguida.

De acordo com o genealogista alemão, a noção de obrigação pessoal (***obligatio***) foi germinada no seio das mais primitivas relações pessoais entre credor e devedor. Foi, portanto, com base nesta forma embrionária de direito privado que as ideias de "troca, contrato, débito [***Schuld***], direito e obrigação" foram transpostas para os mais rudimentares complexos sociais (GM II, 8).

Isso significa que as relações jurídicas e econômicas entre credor e devedor estão presentes desde os mais remotos agrupamentos humanos. A partir dessas relações materiais, desenvolveram-se as práticas de consignar preços, medir valores e realizar escambos. Conforme Nietzsche, foi essa característica do homem (***Mensch***) – o animal avaliador (***abschätzende Thier an sich***) por excelência – que lhe permitiu colocar-se acima dos demais animais (GM II, 8).

---

172 No artigo intitulado ***Einleitung in das*** Studium der Ethnologischen Jurisprudenz, originalmente publicado em 1886, Post revela algumas dificuldades a serem então superadas pela jurisprudência etnológica como um ramo da ciência do direito. De acordo com Post: "A jurisprudência etnológica, o ramo mais recente da ciência do direito, tão magnificamente elaborada por todos os métodos de pesquisa, ainda tem que lutar por sua existência. Grandes círculos no mundo da aprendizagem jurídica a ignoram totalmente ou assumem uma atitude hostil e, na melhor das hipóteses, cética em relação a ela. Nem a história do direito, nem a filosofia da jurisprudência conferiram-lhe reconhecimento científico, e mesmo a persistência dos princípios nos quais se baseia foi caracterizada como altamente questionável. É universalmente verdade que todo novo avanço na ciência encontra, a princípio, oposição, e que ela não pode aspirar ao reconhecimento até que possa apresentar resultados incontestáveis. Somente apresentando tais resultados pode adquirir uma posição reconhecida no rol das ciências, e somente pela elaboração desses resultados pode repelir definitivamente os ataques dirigidos contra ela." (POST, 1897, p. 641) (Tradução livre da versão em inglês: "***Ethnological jurisprudence, the most recent branch of the science of law, so richly elaborated by every method of research, has still to battle for its existence. Wide circles in the world of juridical learning utterly ignore it, or assume a hostile and at best sceptical attitude towards it. Neither the history of law nor the philosophy of jurisprudence has accorded it scientific recognition, and even the tenability of the principles upon which it is based has been characterised as highly questionable. It is universally true that every new departure in science at first meets with opposition, and that it cannot aspire to recognition until it is in a position to present results that are incontrovertible. Only by presenting such results can it acquire recognised standing in the roll of the sciences, and only by the elaboration of these results can it repel definitively the attacks directed against it."*** (Cf. POST, Hermann von. An Introduction to the Stdy of Ethnological Jurisprudence. Trad. Thomas J. McCormack. ***The Open Court***, XI(II):641-653.

ISBN 978-65-5360-182-6

O instituto jurídico da obrigação (***obligatio***) é explicado por Rodrigo Rosas Fernandes, em sua tese de douramento[173], nos seguintes termos:

> As garantias são relações jurídicas que se ajuntam a uma obrigação para assegurar-lhe o cumprimento. Surge, então, a figura jurídica da ***obligatio***, que é justamente a garantia da obrigação prestada pelo devedor. Se o devedor não cumprir a obrigação assumida, contra ele insurgirão as penas decorrentes do inadimplemento, sendo facultado ao credor, neste caso, colocar em exercício a garantia prestada. Essa relação obrigacional emergente pode ser decomposta da seguinte forma: o ***debitum***, que constitui a essência do dever (***Schuld*** em alemão), e a ***obligatio*** que é o elemento coercitivo (***Haftung*** em alemão). Uma vez cumprida a obrigação, desaparece o débito e a garantia. Se o devedor não cumprir o devido, o exercício da ***obligatio*** surge como meio de constrangimento, ou como forma de extinção do débito (FERNANDES, 2005, p. 115).

Se o direito de punir surge na pré-história da humanidade a partir da relação jurídica de direito privado entre credores e devedores, então, a gênese do direito penal é fruto das relações jurídicas e econômicas nos mais antigos agrupamentos humanos – "o exercício da ***obligatio*** surge como meio de constrangimento". Essa tese também difere-se radicalmente das doutrinas que colocam a fonte direito penal numa hipotética realidade a-histórica, imaterial ou transcendente. [174]

Logo, para Nietzsche, não há que se falar em imanência do direito de punir procedente de um suposto direito natural ou divino, conforme defendido por alguns filósofos jusnaturalistas.[175]

---

173 FERNANDES, Rodrigo. 2005. ***Nietzsche e o direito***. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

174 Neste ponto em que Nietzsche claramente se contrapõe ao jusnaturalismo moderno, é importante salientar a influência que o filósofo recebeu do jurista alemão Rudolf von Jhering (1818-1892). Numa conferência proferida na Sociedade Jurídica de Viena, em 1844, Jhering questiona: "em relação à questão sobre de onde vem o conteúdo dos axiomas e verdades mais elevados que designamos como o conteúdo do nosso sentimento jurídico. São verdades inatas? São evidentes para nós quando alcançamos a consciência ou são um produto da história? [...] Do meu ponto de vista, o sentimento jurídico, o sentimento ético, no sentido aqui compreendido, ou seja, o conteúdo das verdades jurídicas e éticas é um produto histórico. Os enunciados jurídicos, as instituições jurídicas, as normas éticas não são prescritas por meio desse sentimento, mas a força da vida e a necessidade prática levaram ao seu estabelecimento. [...] Nosso sentimento jurídico depende, portanto, dos fatos que se concretizaram na História" (JHERING, 2008, pp. 32, 33 e 39) (tradução livre da versão em espanhol: "***en relación con la pregunta acerca de donde procede al contenido de los más elevados axiomas e verdades que nosotros designamos como contenido de nuestro sentimiento jurídico. ¿Son verdades innatas? ¿Son evidentes para nosotros cuando alcanzamos la consciencia, o son un producto de la Historia? (...) Desde mi punto de vista, el sentimiento jurídico, el sentimiento ético, en el sentido aquí entendido, es decir, el contenido de las verdades jurídicas y éticas, es un producto histórico. Los enunciados jurídicos, las instituciones jurídicas, las normas éticas no están prescritas por medio de ese sentimiento, sino que el poder de la vida y la necesidad práctica han conducido a su establecimiento.*** [...] ***Nuestro sentimiento jurídico depende, por tanto, de los hechos, reales, que se han hecho realidad en la Historia"***) (Cf. JHERING, Rudolf von. ***Sobre el nascimiento del sentimento jurídico***. Madrid: Minima Trotta, 2008, p. 31-67).

175 John Locke (1632-1704), por exemplo, defende que, no estado de natureza, os homens seguiam as leis naturais de procedência divina, incluindo o direito de punição. Em sua obra mais célebre no âmbito da filosofia política, ***Dois tratados sobre o governo***, Locke diz: "E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada

ISBN 978-65-5360-182-6

Partindo desta fase mais rudimentar das normas do direito penal circunscritas no direito privado, Nietzsche aponta para a sua influência no desenvolvimento de formas sociais mais complexas.

Em GM II, 9, o filósofo escreve: "Ainda utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores". Portanto, os agrupamentos pré-históricos mais complexos não abdicaram das relações basilares entre o credor – no caso em tela, a comunidade – e os seus devedores – os membros dessa comunidade.

Vejamos o que escreve o filósofo sobre o castigo imposto por comunidades gentílicas aos seus membros que desrespeitam suas tradições e costumes:

> Onde a organização se baseia no laço de sangue, há a vingança de sangue: a vida da tribo na totalidade se manifesta como uma força incompreensível, ultrapassando o indivíduo, objeto de veneração religiosa. Tendência fundamental: o equilíbrio é restaurado ENTRE DUAS LINHAGENS; a culpa individual é indiferente, é uma guerra entre linhagens. À medida que o estado é formado, a vingança de sangue se reduz a um ato de vingança contra o culpado (NF/FP III (1883) 8 [9]). (Tradução livre)[176].

Nesse fragmento póstumo, Nietzsche refere-se, especificamente, à vingança de sangue (***Blutrache***) que vigorava como norma consuetudinária do direito penal em comunidades de linhagens primitivas.[177] O primeiro ponto a ser esclarecido é quanto à preponderância da comunidade sobre os indivíduos particulares que a compõem.

---

a lei da natureza, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em grau que impeça sua violação" (LOCKE, 1998, p. 385).

176 Versão em espanhol: "***Allí donde la organización se funda en un lazo de sangre, hay venganza sangrienta: la vida de la tribu en su conjunto se manifiesta como una fuerza incomprensible, que supera al individuo, objeto de veneración religiosa. Tendencia fundamental: se restablece el equilibrio ENTRE DOS LINAJES; la culpa individual es indiferente, se trata de una guerra entre linajes. A medida que se forma el Estado, la venganza de sangre se reduce a un acto de venganza contra el culpable.***"

177 Embora não explicitada por Nietzsche, há aqui uma clara referência à obra ***Bausteine für eine allgemeine Rechtswischenschaft auf vergleichend-ethnologicher Bassis (1880-1881)***, de Albert Hermann von Post (cf. Notas do tradutor nº 131, na página 224, e nº 15, na página 232, de NF/FP III (1883) 8 [9]). O tema da vingança de sangue em comunidades gentílicas foi novamente abordado por Post em sua obra mais conhecida, ***Grundriss der ethnologischen jurisprudenz*** (1894), à qual Nietzsche provavelmente não teve acesso. Nessa obra, Post define a vingança de sangue em comunidades gentílicas nos seguintes termos: "O que atende pelo nome técnico de vingança ou vingança de sangue é a vingança gentílica. Devido à solidariedade de direito que impera nos organismos gentílicos, dois destes grupos encontram-se numa situação que suscita vingança, quando um membro de um dos grupos agride um dos membros do outro grupo de tal forma que a violação da ordem jurídica, segundo os costumes gentílicos, só pode ser expiado com sangue. Neste caso, os dois grupos gentílicos envolvidos entram em estado de guerra, pelo qual cada um dos membros de um grupo é considerado inimigo de cada um dos membros do outro grupo, da mesma forma que nas guerras entre dois Estados, cada soldado de uma das partes beligerantes é considerado inimigo de cada um dos soldados do outro lado beligerante" (POST, 1906, p. 145). (Tradução livre da versão em italiano: "***Quella che va sotto il nome tecnico di vendetta o vendetta del sangue è la vendetta gentilizia. A causa della solidarietà di diritto che domina nell'interno degli organismi gentilizi, due di quest gruppi vengono a trovarsi in***

ISBN 978-65-5360-182-6

Em *Aurora* 9, onde Nietzsche explicita o conceito de "moralidade dos costumes" (***Sittlichkeit der Sitte***), no que diz respeito ao valor hierárquico da supremacia da comunidade sobre o indivíduo, o filósofo escreve sobre o papel da obediência à tradição no tratamento dispensado aos indivíduos particulares por suas comunidades:

> [...] em todos os estados originais da humanidade, "mau" significa o mesmo que "individual", "livre", "arbitrário", "inusitado", "inaudito", "imprevisível". Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada não porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição. [...] Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos sem pensar em si como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de criar costumes — algo terrível, mortalmente perigoso! [...] A auto-superação é exigida não por suas conseqüências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a

---

una situazione che suscita la vendetta, quando un membro d'uno dei gruppi lede uno dei membri dell'altro gruppo in maniera tal che l'avvenuta violazione dell'ordine giuridico, secondo le consuetudini gentilizie, no può essere espiata che col sangue. In tal caso i due gruppi gentilizi interessati entrano in uno stato di guerra, pel quale ciascuno dei membri dell'un gruppo è considerato come nemico di ciascuno dei membri dell'altro gruppo, nell stesso modo come nelle guerre tra due Stati ogni soldato di un delle parti belligeranti è considerato come nemico di ciascuno dei soldati dell'altra parte belligerante.") (Cf. POST, Hermann. ***Giurisprudenza etnologica***. Vol. I . Trad. P. Bonfante e C. Longo. Milão: Societa Editrice Libraria, 1906.). Todavia, além de Post, outros juristas alemães, contemporâneos de Nietzsche, que trataram sobre esse tema em seus estudos etnográficos e de direito comparado, foram: Rudolf von Jhering, em ***Der Zweck im Recht*** (1877), mais especificamente sobre a ***Blutrache*** no Império Romano; bem como Josef Kohler – em ***Zur Lehre von der Blutrache*** (1885). Em sua obra ***Lehrbuch der Rechtsphilosophie***, Kohler volta a abordar questões essenciais relacionadas à vingança de sangue em comunidades gentílicas, em termos que guardam grande similaridade com o aforismo NF/FP III (1883) 8 [9] aqui em análise. De acordo com Kohler, no âmbito da ***Blutrache***, "o malfeitor não é punido porque fez mal a um indivíduo, mas porque prejudicou a sociedade como um todo e semeou a semente das más ações na comunidade. Não entra em consideração apenas a consequência imediata do feito, mas todo o dano moral que a sociedade humana sofreu: o mau exemplo que corrompe os outros, a indignação de que o mal deve triunfar e oprimir o bem, a grande insegurança das condições que assim surgem – tudo isso emana originalmente de um pensamento que a má ação provoca, ou que pelo menos pode trazer um estado inferior da vida moral em geral. Portanto, se em tal caso a ação deve ser expiada e o criminoso punido, o objetivo não é apenas restringir e paralisar seu egoísmo, mas também despertar para a pureza completa do sentimento moral que sofreu danos. Isso é feito por meio do sofrimento infligido ao criminoso – por um lado, porque seu egoísmo é assim reprimido, e ele pode ser levado a sentir a supremacia da sociedade; e, por outro lado, porque apenas o sofrimento tem um poder de conciliação e, presume-se do homem que assim sofre, que ele recuperará sua posição na sociedade, não permanecendo mais no mesmo estado de depravação de antes" (KOHLER, 1921, p. 269) (Tradução livre da versão em inglês: "***O perpetrator is not punished because he has done wrong to an individual, but because he has injured society as a whole, and has sown the seed of evil deeds in the community. Not only the immediate consequence of the deed enters into consideration, but the whole moral injury that human society has suffered: the bad example that corrupts others, the indignation felt that the evil should triumph over and oppress the good, the great insecurity of the conditions that thus arise — all these emanate originally from one thought that the evil deed brings about, or at least may bring about a lower state of general moral life. Hence, if in such a case the deed is to be expiated, and the criminal punished, the aim is not only to restrain and paralyze his egoism, but also to reawaken to complete purity the moral feeling that has suffered injury, and this is done by the suffering inflicted on the criminal; partly because his egoism is thus restrained, and that he may be made to feel the supremacy of society; and partly because just suffering has a conciliating power, and that it is assumed of a man who thus suffers that he will regain his position in society, and no longer remain in the same state of depravity as formerly."*** (Cf. KOHLER, Josef. ***Philosophy of Law***. Trad. Adalbert Albrecht. New York: The Macmillian Company, 1921.)

> tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se — assim reza a moralidade do costume. [...] Em toda parte onde existe uma comunidade e, portanto, uma moralidade do costume, vigora também o pensamento de que o castigo para a ofensa ao costume cabe sobretudo à comunidade: esse castigo sobrenatural, cuja manifestação e cujo limite são tão difíceis de apreender e são investigados com tão supersticioso medo. A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma espécie de vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta conseqüência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade — mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como sua culpa, e toma o castigo dele como seu castigo —: "os costumes relaxaram", lamenta-se cada um no interior de sua alma, "se atos assim são agora possíveis". Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror (MO/A 9).

Tal aversão à individualidade, nas comunidades de nossos mais longínquos antepassados, é reforçada no aforismo 117, do Livro III de ***A gaia ciência***:

> Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a "ser indivíduo". [...] Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto.

Portanto, nos "estados originais da humanidade", quando os homens primitivos se agrupavam em tribos, reunidos por laços de sangue, e eram regidos por costumes e tradições deixados por seus ancestrais, o indivíduo era forçado a se sacrificar para preservar a moralidade dos costumes. A comunidade "exigia que alguém observasse os preceitos sem pensar em si como indivíduo".

Conforme vimos anteriormente, Giacoia (2013) enfatiza a escassez da noção de uma individualidade singular em comunidades de estirpe de tempos mais remotos.[178] A identidade de cada indivíduo era então inexoravelmente dependente da identidade familiar germinada por seus antepassados.

Esse fato guarda estreita relação com o direito penal e, portanto, com a vingança de sangue, nessas comunidades gentílicas (***gens***). Por essa razão, conforme Nietzsche, "ela [a comunidade] sente a culpa do indivíduo sobretudo como sua culpa, e toma o castigo dele como seu castigo".

---

178 Ver nota de rodapé nº 166, na página 120, Seção 3.4.

No caso em que uma dada comunidade gentílica reúne linhagens distintas, e um indivíduo comete uma falta contra um membro de uma família distinta da sua, isso dá início a um conflito entre as duas linhagens envolvidas – "é uma guerra entre linhagens".[179]

O segundo ponto que gostaríamos de destacar, em NF/FP III (1883) 8 [9], é a função ou sentido atribuído à vingança de sangue, ou seja, ao castigo em comunidades pré-históricas, qual seja: a ***restauração do equilíbrio*** entre linhagens em conflito. Assim sendo, a intenção associada à vingança (***Rache***), enquanto compensação (***Ersatz***), era a de "reparar o dano imediato", mas não de punir um indivíduo culpado – até então, "a culpa individual é indiferente".

De acordo com Nietzsche, somente a partir da instituição do Estado[180] é que a vingança de sangue transforma-se num "ato de vingança contra o culpado".[181]

---

179 Em relação à solidariedade familiar pertinente à prática da vingança de sangue em comunidades gentílicas, Post explica que ela se manifesta, efetivamente, tanto nas relações internas, quanto nas relações externas de grupos: "Os membros de um grupo gentílico estão intimamente ligados na vingança. Eles têm por um lado o direito, por outro a obrigação de se vingarem uns dos outros, e vice-versa, a vingança que um dos membros do grupo atraiu sobre si mesmo afeta todo o grupo. Quando a vingança admite composição, os membros do grupo também têm direito a receber uma parte dela, mas são, por sua vez, obrigados, caso se trate de pagá-la, a contribuir para a reposição do valor (POST, 1906, p. 143). (Tradução livre da versão em italiano: "***I membri di un gruppo gentilizio sono tra loro strettamente collegati nella vendetta. Essi hanno da un lato il diritto, dall'altro l'obbligo di esercitare la vendetta l'uno per l'altro, e viceversa la vendetta che uno dci membri dei gruppo ha attirato su di sè colpisce il gruppo intero. Quando la vendetta ammette composizione, i membri dei gruppo hanno diritto a percepirne anch'essi una parte, ma sono a loro volta obbligati, nel caso che si tratti di pagarla, a contribuire per costituirne l'importo.***") Contudo, ainda de acordo com Post, essa solidariedade cessa quando o malfeitor é forçado ao exílio. Neste caso: "Se o exilado comete um fato gerador de vingança, a obrigação de cumpri-la não recai mais sobre os membros que pertenciam a seu grupo; eles não estão assim expostos à vingança do ofendido, nem são obrigados a obter o dinheiro que a pessoa exilada deve pagar pelo acordo (POST, 1906, p. 145). (Tradução livre da versão em italiano: "***Se il proscritto commette un fatto che dia luogo alla vendetta, l'obbligo di sottostarvi non ricade più sui membri di quello che era precedentemente il suo gruppo; costoro non sono altrimenti esposti alla vendetta dell'offeso, nè sono tenuti a procurare il danaro che il proscritto debba pagare per la composizione***."). (Cf. POST, von Hermann. ***Giurisprudenza etnologica***. Vol. I. Trad. P. Bonfante e C. Longo. Milão: Societa Editrice Libraria, 1906.) Josef Kohler, por sua vez, explica que em casos de crimes intrafamiliares, a vingança de sangue não era aceita, tampouco praticada: "Desde épocas remotas prevaleceu o princípio de que a vingança de sangue só poderia ser praticada fora da família, nunca entre parentes. Consequentemente, se um homem ferisse ou matasse um parente, não teria que se falar em vingança familiar, pois isso resultaria na família voltando-se contra si mesma e se devastando, uma consequência inteiramente oposta à ideia de vingança de sangue que visava a preservação e o avanço da família em questão" (KOHLER, 1921, p. 276 e 277). (Tradução livre da versão em inglês: "***From remote ages the principle has prevailed that kin-revenge could only be practised outside the family, never among relatives. Hence, if a man injured or killed a relative, there could be no question of kin revenge; for that would have resulted in the family's turning against and devastating itself, a consequence entirely opposed to the idea of kin-revenge which aimed at the preservation and advancement of the family in question.***"). (Cf. KOHLER, Josef. ***Philosophy of Law***. Trad. Adalbert Albrecht. New York: The Macmillian Company, 1921.)

180 Josef Kohler ensina que o instituto da vingança de sangue perdurou até mesmo em Estados altamente desenvolvidos. Em relação a este tipo de vingança, no âmbito de um Estado, Kohler observa: "Outro desenvolvimento ocorreu da seguinte maneira: o Estado se preocupa com a instituição da vingança de sangue; reconhece-a sob certas circunstâncias; mas requer medidas cautelares definidas e, especialmente, que a necessidade da vingança de sangue seja primeiro estabelecida pelo Estado e seja executada sob sua supervisão e controle. Frequentemente, ocorria uma mudança em que a realização da vingança era empreendida por um órgão do Estado, não pelo próprio vingador; o lugar do vingador foi ocupado pelo carrasco" (KOHLER, 1921, p. 277 e 278). (Tradução livre da versão em inglês: "***Another development occurred thus: the State concerns itself with the institution of kin-revenge; it recognizes it under certain circumstances; but it requires definite precautionary measures, and especially that the necessity of kin-revenge should first be established by the State and should be carried out under its supervision and control. Frequently a change took place whereby the carrying out of revenge was undertaken by an organ of the State, not by the avenger himself; the place of the avenger was taken by the executioner.***")

181 Sobre as variações conceituais do termo "vingança" (***Rache***), ver Seção 1.3, páginas 37 a 40.

Em outro fragmento póstumo, do mesmo ano de 1883, Nietzsche tece considerações acerca desse sentido da vingança que prescinde da crença no livre-arbítrio:

> O SENTIMENTO DE VINGANÇA é a consciência de ter sido prejudicado, primeiro, de fato e, em segundo lugar, na crença em nosso poder (razão, medo, etc.). Ambas as coisas requerem uma contra-ação (***Gegenakt***), ou seja: 1) defesa, 2) compensação (***Ersatz***), e 3) estabelecimento do sentimento de poder, PRESCINDINDO-SE COMPLETAMENTE DA CRENÇA NA CULPA DO AUTOR. O sentimento de vingança não tem nada a ver com a crença na liberdade da vontade (NF/FP III (1883) 7 [70]). (Tradução livre)[182].

Uma vez esclarecido o sentido do sentimento de vingança (***Rachegefühl***) nas sociedades gentílicas, podemos agora voltar à ***Genealogia da moral***, em que o filósofo elucida acerca da dívida que indivíduos singulares adquirem com suas respectivas comunidades. Em sua Segunda Dissertação, o filósofo escreve a esse respeito:

> Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem ***de fora,*** o "sem-paz" – um alemão entende o que ***Elend, êlend*** [miséria] significava originalmente –, desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade (GM II, 9).

Temos, então, que as vantagens oferecidas pela comunidade para cada um de seus membros – paz, proteção, segurança, etc. – tornam-no um ***devedor*** da mesma, na medida em que, na ausência da égide de amparo comunitário, ele estaria fadado a viver, continuamente, atormentado com eventuais abusos e violências contra a sua pessoa e, por vezes, também contra membros de sua família.

Portanto, em vista de tais benefícios comunitários, o indivíduo compromete-se a respeitar as normas internas (costumes e tradições) de sua comunidade. Na eventualidade de alguém infringir tais normas, ele passa a ser considerado como um devedor, um infrator que quebrou o "contrato com o todo". Na avaliação de Nietzsche, a quebra de contrato é considerada mais grave do que o dano imediato. Em relação a isso, ele pondera:

> a comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse

---

182 Versão em espanhol: "***El sentimiento de la venganza es consciencia del haber sido perjudicado, primero de hecho, y en segundo lugar, en la creencia en nuestro poder (razón, miedo, etc.) Ambas cosas exigen una contra-acción, o sea: 1) defensa, 2) compensación, y e) establecimiento del sentimiento de poder, PRESCINDIENDO COMPLETAMENTE DE LA CREENCIA EN LA CULPA DEL AUTOR. El sentimiento de venganza no tiene nada que ver con la creencia en la libertad de la voluntad"***.

ISBN 978-65-5360-182-6

> dano, o criminoso é sobretudo um "infrator", alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava (GM II, 9).

Antes de avançarmos com a análise dos tipos de punição que vigoram nesta fase de evolução do direito penal, cabe aqui uma breve análise sobre a questão do ***contrato*** (***Vertrag***) mencionado por Nietzsche.

Conforme observamos anteriormente, o filósofo alemão não concorda com as teorias dos pensadores contratualistas que colocavam a gênese do poder civil no pacto social, pretensamente realizado de maneira espontânea entre homens livre e iguais.[183] Para ele, as formas mais rudimentares de Estado surge como consequência de atos de violência e de tirania de uns sobre outros.

A despeito dessa discordância de Nietzsche em relação às teorias dos filósofos contratualistas dos séculos XV e XVI sobre a origem das formas mais rudimentares de poder civil, Nietzsche não descarta a existência de um compromisso de cada indivíduo, tácito ou expresso, que se realiza no seio das comunidades, inclusive em agrupamentos pré-históricos – "o indivíduo empenha-se e compromete-se a respeitar as normas internas de sua comunidade".

Assim, em troca dos benefícios comunitários que recebe, o indivíduo compromete-se a respeitar a tradição e os costumes do seu grupo. Daí a noção, ainda que rudimentar, de uma espécie de contrato entre eles.

Se, por um lado, a ênfase nietzschiana nas vantagens quanto à proteção e segurança do indivíduo que a vida social oferece coloca-se na esteira da filosofia política de Thomas Hobbes[184], por outro lado, a forma como surge o "contrato" social é distinta nas teorias desses dois filósofos, a qual resulta em idiossincrasias particulares, no que tange às teorias da gênese do direito penal.

Para Hobbes, o indivíduo realiza um pacto com cada um dos indivíduos, no momento de formação do Estado[185], delegando ao ***soberano*** (o Leviatã) por eles escolhidos a tarefa

---

183 Ver Seção 3.3, páginas 105 e 106.

184 Cf. HOBBES, Thomas. ***Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil***. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

185 No Capítulo XVIII – Dos Direitos do Soberano por Instituição, do ***Leviatã***, Hobbes afirma: "[...] o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros" (HOBBES, 1979, p. 62). Acerca deste ponto, Gilmar Conceição, em seu artigo ***Hobbes: o Leviatã como Estabilidade Política em Tempo de Crise***, explica: "[...] a terceira parte (o soberano), não está obrigado pelo pacto, nem a ele deve se submeter, uma vez que o contrato prevê um único pacto firmado entre os homens e não entre eles e a terceira parte. Em outras palavras, o contrato social, fundador do Estado Político, foi celebrado pelos homens entre si e não entre os homens e o soberano. De forma que soberano, goza de liberdade ilimitada" (CONCEIÇÃO, 2018, p. 11).

ISBN 978-65-5360-182-6

de lhes assegurar a paz e a defesa comum, bem como o poder e o dever de determinar e fazer cumprir a punição de seus criminosos (HOBBES, 1979).

Nietzsche, por outro lado, examina o desenvolvimento do direito penal desde as sociedades pré-históricas, ou seja, em comunidades pré-estatais, onde cada indivíduo assume um compromisso com o ***todo***, ou seja, com o conjunto da sua comunidade.

Por essa mesma razão, concluímos com Nietzsche, que é a comunidade primitiva como um todo que se torna credora, assim sendo, primeiramente, coube a ela o ***direito*** e o ***dever*** de punir seus criminosos.[186]

Agora, voltamos ao texto de Nietzsche para examinarmos, neste estágio de desenvolvimento do direito penal, como, para ele, agia a comunidade credora, quando ela se julgava traída pelo indivíduo que violou o contrato com o todo:

> O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado o ***quanto valem esses benefícios.*** A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O "castigo", nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, ***mimus [reprodução]*** do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ái dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade – o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as ***formas*** sob as quais o castigo aparece na história (GM II, 9).

Temos, então, que a primeira providência da comunidade em relação ao malfeitor é a retirada de todos os benefícios e vantagens que até então ele gozava na vida em comum. Mas isso não é tudo. Há também a intenção de impor uma punição com a expectativa de

---

186 Henrique Carbellini Carnio, em sua tese de doutorado, toma como base o estudo de Pierre Clastres (***Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política***) para chegar a uma definição conceitual de "sociedade primitiva". De acordo com Carnio, "são as sociedades sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político. É conforme a presença – ou a ausência – do Estado que se opera uma primeira classificação das sociedades, originando conceitos para aquelas que seriam com Estado e para as que não o possuem. A diferenciação entre elas, para evitar qualquer confusão, permite o compreender que as sociedades com Estado são divididas, em seu ser, em dominantes e dominadas – como evidenciam Maquiavel no cap. XVIII de ***O príncipe*** e Hobbes no seu mitologema do pacto social, enquanto as sociedades sem Estado ignoram essa divisão, apesar de serem reguladas, também, por relações de força e dominação. Essa interpretação – por mais passível de crítica que seja –, nos ajuda a refletir sobre a noção de que as sociedades primitivas como 'sociedades sem Estado' são, em seu ser, homogêneas porque indivisas, 'reconhecemos aqui a definição etnológica dessas sociedades: elas não têm órgão separado do poder, o poder não está separado da sociedade'" (CARNIO, 2013, p. 29) (Cf. CARNIO, Henrique. ***O direito e a política entre a obligatio e o bando***. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.)

que ela funcione como uma espécie de mnemotécnica: "doravante lhe será lembrado o ***quanto valem esses benefícios***".

A comunidade, então, inflige o exílio ao apenado, devolvendo-o ao estado selvagem, para que lhe sobrevenha os mais terríveis infortúnios.[187] Vale ressaltar que, neste trecho, Nietzsche coloca entre aspas o termo "castigo", pois, conforme ele mesmo explica, nesta fase de evolução dos costumes penais, a punição imposta por uma comunidade a um de seus membros equivale a uma ***declaração de guerra***, uma espécie de "***[reprodução]*** do comportamento normal perante o inimigo odiado", demonstrando assim toda a sua dureza e brutalidade.

Ainda sobre a questão do exílio, em ***A autossupressão como catástrofe da consciência moral***[188], Giacoia aponta para os estudos de Rudolf von Jhering sobre o antigo direito romano como uma das fontes de Nietzsche para abordar a transposição da ***obligatio*** de direito privado para as relações entre comunidades primitivas e seus membros. De acordo com Giacoia:

> A figura do banimento, no direito germânico arcaico, é o ancestral do ***homo sacer*** no direito romano, indicando a expulsão do infrator das esferas de proteção do ordenamento jurídico da comunidade. O banimento corresponderia, então, a um desligamento subsequente ao rompimento da ***obligatio***, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da comunidade, onde reinam a paz e a lei [***Friedlosigkeit***], expondo o infrator desprotegido à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas (GIACOIA, 2010, p. 97).

Os desenvolvimentos posteriores do processo de evolução do direito penal são esclarecidos por Nietzsche com base na seguinte formulação:

> Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O "credor" se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza (GM II, 10).

---

187 Post categoriza a pena de exílio como um tipo de castigo "restritivo da liberdade" (POST, 1906, Vol. I, p. 210). Post explica que "um grupo gentílico pode, em certas circunstâncias, expulsar um de seus membros de seu seio, e assim quebrar a solidariedade gentílica para com ele. Este, então, perde todos os direitos e não tem mais os deveres decorrentes da união gentílica" (POST, 1906, p. 144). (Tradução livre da versão em italiano: "***Un gruppo gentilizio può in certe circostanze espellere dal proprio seno uno dei suoi membri, e rompere così la solidarietà gentilizia rispetto a lui. Questi allora perde tutti i diritti e non ha più i doveri che nascono dalla comunione gentilizia***.") (Cf. POST, von Hermann. ***Giurisprudenza etnologica***. Vol. I. Trad. P. Bonfante e C. Longo. Milão: Societa Editrice Libraria, 1906.).

188 Cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. 2010. A Autossupressão como Catástrofe da Consciência Moral. ***Estudos Nietzsche***, **1**(1):73-128.

ISBN 978-65-5360-182-6

Portanto, para o genealogista, quanto mais poderoso o 'credor', mais ele se torna benevolente com seus devedores. O ***quantum*** de injúria que ele pode tolerar sem sofrer representa a medida do seu próprio poder.

Isso significa que quando há o aumento de poder de uma dada comunidade, os crimes eventualmente perpetrados por seus membros deixam de representar uma ameaça importante à saúde e à vida do corpo social.

O conceito nietzschiano de poder ultrapassa as fronteiras da tradicional filosofia política. Diverso do modelo jusnaturalista de poder civil, fundamentado no pacto social e na ***recta ratio***, conforme concebido por Hugo Grotius, no modelo nietzschiano são justamente a violência e a crueldade – institucionalizadas por meio do direito penal – que se encontram na "***fons et origo"*** do ordenamento jurídico e político de comunidades pré-estatais (GIACOIA, 2010).

De acordo com Giacoia, o procedimento genealógico de Nietzsche

> permite uma concepção de direitos e deveres em termos de uma equação entre direito e força, que inscreve a violência no interior da gênese do direito, e se funda num conceito extremamente sofisticado de poder, que extrapola os limites da filosofia jurídico-política clássica, podendo aportar valiosa contribuição para a reflexão contemporânea (GIAGOIA, 2010, p. 102).

Agora, voltando à análise do parágrafo 10 da Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral***, em que Nietzsche aponta para um importante desenvolvimento na história do direito penal, que é o surgimento do instituto da ***compositio***, cujo ordenamento prevê "o acerto de conta com as vítimas imediatas da ofensa". Em seus próprios termos:

> Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais "privado da paz" e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele – pelo contrário, a partir de então ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. O acerto com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (***compositio***); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração ***resgatável*** de algum modo, e assim ***isolar***, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcaram cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal (GM II, 10).

Havia, portanto, nesse caso, o genuíno propósito de recuperar o mais antigo cânone da justiça – tudo tem seu preço, tudo pode ser pago –, o que significa restaurar o sentido

da equivalência e possibilitar a ***compositio***[189], tendo-se em conta que toda infração é "***res-gatável*** de algum modo".

O acerto entre a vítima e o malfeitor era, então, mediado por autoridades, administradoras do direito penal, que se incumbem da tarefa de encontrar a melhor compensação pelo dano causado, mas sempre com a preocupação de proteger o criminoso contra o desejo de vingança de sua vítima imediata ou da "ira coletiva", ao mesmo tempo em que busca isolá-lo de seu crime.[190]

Aqui, é importante observar, que a possibilidade de composição entre a vítima e o criminoso, então, mediada por autoridades judiciárias, foi, gradualmente, extinta. Nos limites do direito penal moderno, o Estado passou a monopolizar, integralmente, o direito de julgar, condenar e punir o malfeitor, tornando a vítima em mera expectadora passiva de todo o processo judicial. Quando completamente alijada do conflito, a vítima – sendo um indivíduo ou a sociedade – vê-se impossibilitada de obter qualquer reparação concreta ao dano que lhe foi causado pelo criminoso.

Por outro lado, para Nietzsche, o ***poder*** e a ***saúde*** de uma comunidade podem ser mensurados pelo ***quantum*** de dano ela pode absolver sem ser com isso enfraquecida.[191] É justamente com fundamento nessa tese que o genealogista concebe a possibilidade de uma futura ***superação do castigo***. Isso é melhor dito pelo próprio filósofo na passagem seguinte:

> Não é inconcebível uma sociedade com tal ***consciência de poder que*** se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar ***impunes*** os seus ofensores. "Que me importam meus parasitas?", diria ela. "Eles podem viver e prosperar – sou

---

189 Em seu estudo sobre o antigo direito romano, Rudolf von Jhering discorre sobre a transição da justiça bárbara do povo à administração regulada da justiça penal. No âmbito do sistema da ***compositio*** dos conflitos entre particulares, um representante do Estado desempenhava o papel de árbitro. Jhering ensina que "em sua orígem, para um grande número de delitos, a composição se deixou inteiramente a juizo dos particulares; mas, depois, a autoridade se encarregou disso, e, em vez de pronunciar a pena de talião, quando uma parte reclamava demasiadamente, ou a outra oferecia pouco, o próprio juiz fixava a importância. Assim era a pena privada do Direito romano. Os usos guiavam o juiz nêste caminho, para que estabelecesse uma tarifa fixa, conforme as indicações que antecedem, tarifa que se encontra em diversas legislações e que é o primeiro passo para a perfeição dêste processo. A lei das XII tábuas já prescrevia somas determinadas para certos delitos; por exemplo, para as injúrias e para algumas espécies de roubo; para outros atos, ao contrário, só as encontramos no édito do Pretor, v. gr., o ***furtum manifestum***" (JHERING, 1943, pp. 106 e 107) (Cf. JHERING, Rudolf. ***O espírito do direito romano. Vol. I***. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.).

190 Esta conclusão de Nietzsche acerca da evolução do direito penal encontra respaldo em Rudolf von Jhering. Nos termos do jurista alemão: "A organização da justiça criminal foi, pois, em realidade, um progresso obtido em benefício do culpado. Enquanto que, anteriormente, a vingança ameaçava por onde quer que fosse, ou se encontrasse, ilimitada e indeterminadamente e que nenhuma convenção, nem mêsmo a satisfação da dívida podia pô-lo ao abrigo de uma nova reclamação, esta mudança lhe trazia a vantágem de solução definitiva da questão, pela sua condenação a uma pena em proveito da comunidade (JHERING, 1943, p. 157).

191 Propomos aqui uma possível interpretação que estabelece a equivalência conceitual entre os termos "poder" (***Macht***) e "saúde" (***Gesundheit***) a partir dos textos de GM II, 10 e MO/A 202, onde a um equação similar é formulada por Nietzsche, no sentido em que o tanto o poder como a saúde podem ser medidos pela quantidade de parasitas que um indivíduo ou uma comunidade podem suportar. Este é certamente um ponto crucial para a compreensão do horizonte nietzschiano, no que tange especialmente a evolução do direito penal e a futura possibilidade de abolição do castigo. Por essa razão, voltamos a investigar a questão com maior profundidade na seção posterior.

ISBN 978-65-5360-182-6

> forte o bastante para isso!" ... A justiça, que iniciou com "tudo é resgatável, tudo tem que ser pago", termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, ***suprimindo a si mesma.*** A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu "além do direito" (GM II, 10).

Vale observar que as fases de evolução do direito penal que antecedem esta última que "deixa escapar os insolventes" – o castigo como "declaração de guerra", e o castigo mediado pelo Estado para compensar a vítima e proteger o criminoso – são descritas pelo genealogista como dados históricos.

Por outro lado, conforme depreende-se da passagem acima, Nietzsche concebe a ***superação*** do castigo no âmbito do devir. Tal superação, todavia, depende do poder da comunidade e da autossupressão da justiça. Nietzsche faz menção à "autossupressão da justiça" num contexto em que ele discute a evolução do direito penal.

Assim sendo, é precisamente à superação da ***justiça punitiva*** a que ele se refere ao conceber o "além do direito". Mas antes de investigarmos as condições de possibilidade para que isso ocorra, examinamos a análise conceitual que Oswaldo Giacoia Junior faz da autossupressão da justiça (***Selbstaufhebung der Gerechtigkeit)***, em seu artigo ***A autossupressão como catástrofe da consciência moral***.

Inicialmente, Giacoia apresenta um trecho de GM III, 27, onde Nietzsche anuncia: "Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de 'auto-supressão': assim quer a lei da vida, a lei da necessária "auto-superação" que há na essência da vida (GM III, 27).

Por certo, nessa acepção, entre todas essas "grandes coisas que perecem por obra de si mesmas" estão fenômenos culturais, como a moral e a justiça, impactando as decisões sobre a sanção punitiva. Para Giacoia, a autossupressão deve ser entendida como um movimento necessário de inflexão que resulta em uma mudança de sentido de certos fenômenos da cultura. Nos termos de Giacoia:

> Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma volta contra si mesmo, uma reflexão, e, nesse sentido, uma inversão de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por problematização, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e contra si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto)problematização (GIACOIA, 2010, p. 76).

A obra de Nietzsche, certamente, contribui com este processo de "inversão de rota" da justiça punitiva ao problematizar o direito penal moderno e enxergá-lo como sintoma de uma

doença criada e agravada pela hipertrofia da moral do ressentimento. Atuando como uma espécie de "médico da cultura", o filósofo alemão faz uma etiologia desse sintoma e encontra na raiz do direito penal moderno a vontade de vingança escondida sob o manto da justiça.

Conforme visto anteriormente, ao contemplar a história da noção de justiça, Nietzsche percebe que desde a sua gênese o direito é operado pelo poder dos mais fortes. Foi pela força bruta, violenta e cruel dos castigos, que nosso ancestral pré-histórico foi arrancado de sua animalidade natural e colocado na camisa-de-força social.

A normatividade do poder coercitivo dos mais fortes imprimiu forma ao "bicho 'homem'", tornando-o, enfim, confiável e domesticado. De acordo com Giacoia, em Nietzsche,

> a inteligibilidade do direito, em especial de sua conformação como ordenação jurídica da sociedade política, não é o ***medium*** pacificador de um contrato social fundante, que institui o Estado e legitima a autoridade política. Direito, Estado e sociedade surgem a partir de relações de força, de poder e dominação. Em ***Para a genealogia da moral***, 'o Estado' é pensado como um aparato de instituições e procedimentos coercitivos cuja função consiste em dar forma e ordenação social ao caos pulsional do bicho 'homem', ajustando-o à 'camisa de força da sociedade e da paz.' [...] A obra própria do Estado consiste, pois, na criação da sociedade, transcendendo o círculo mais restrito das famílias e tribos, mediante a coerção e a violência, para promover a elevação e a transfiguração de uma natureza bárbara. Analogamente, o direito não é nem o oposto absoluto, nem a negação, mas o regramento da força (GIAGOIA, 2010, pp. 101 e 102).

A relação entre justiça e poder é explicada em HH I 93, em que Nietzsche conclui: "Daí o famoso ***unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale*** [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: ***quantum potentia valere creditur*** [quanto se acredita valer seu poder]".

Na mesma linha de argumentação, em Aurora 112, o filósofo pondera que o direito surge e se mantém a depender do grau de poder de uns sobre outros: "Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros – é o que mostra o direito dos povos em seu constante desaparecer e surgir." Com base nesses aforismos, Giacoia (2010) conclui que, para Nietzsche, a justiça e o direito são regramentos do poder, em busca de um certo equilíbrio de forças.

Mas, a questão que resta em aberto, quando lemos o trecho final de GM II, 10, é: como a justiça punitiva pode se autossuprimir e ser superada pela graça? Conduzido por sua leitura de ***Aurora*** 112, Giacoia propõe a seguinte avaliação:

> Apesar da barbárie e de todo "idiotismo" de sua pré-história, a genealogia

ISBN 978-65-5360-182-6

> do sentimento de justiça pode apontar, como resultado tardio, a gestação de uma "boa vontade", de um "espírito muito bom", como predicados e virtudes do "homem justo". São essas virtudes que animam a reconstituição de mais um percurso de autossuperação, que se desdobra a partir dessas virtudes, e que culminam na superação ***da justiça pela graça***. Penso que essa figura corresponde à dissolução e à superação do vínculo mítico ancestral entre direito, justiça e violência, a partir de uma intensificação do sentimento de poder, que o altera substancialmente, transfigurando-o por sublimação (GIACOIA, 2010, pp. 104 e 105).

Até aqui, vimos que Giacoia traz a lume uma orquestração de conceitos que orbitam em torno de sua compreensão da autossupressão, tais como: boa vontade, virtude sem moralina, sentimento de poder, sublimação e graça.

Ao acrescentar a estética nietzschiana ao seu arcabouço hermenêutico, tomando como ponto de partida a leitura do capítulo "Os sublimes", do segundo livro de *Assim falou Zaratustra*, Giacoia nos oferece uma interpretação mais conclusiva ao trecho final de GM II, 10. Em seus próprios termos:

> Ora, no pensamento de Nietzsche as metáforas da criança e do jogo são também alegorias da arte e da beleza, antípodas da gravidade dogmática e do ascetismo moral. Por isso mesmo, essa autossupressão nietzschiana da força em beleza, da violência em graça, tem correspondência com a leveza etérea do riso, assim como da transfiguração da gravidade moral na seriedade artística com que toda criança brinca com seu brinquedo, joga seu jogo. Para nós, adultos, trata-se do jogo do estudo; de um estudo que joga com o direito para levá-lo à autossupressão, liberando o acesso à graça como pleroma da justiça – um novo uso dessacralizado do direito, em que o mundo e a vida humana na história apareceriam enfim desprendidos, libertados [*gelöst*], redimidos [*erlöst*] de sua captura pela lógica violentadora do crime e do castigo, da culpa e da expiação. Eis aqui, portanto, um desafio para entrar, a sério, no jogo lúdico e escrupulosamente estudioso do "direito novo" como limiar de uma nova figura histórica possível da justiça (GIACOIA, 2010, pp. 106 e 107).

Em suma, a superação da força pela beleza, da violência pela graça depende essencialmente desta "nova figura histórica possível da justiça" de um direito dessacralizado – o "além do direito" (*Jenseits des Rechts*), ou seja, a libertação e redenção da "lógica violentadora do crime e do castigo, da culpa e da expiação".

Isso significa que a superação da lógica do crime e do castigo requer a dessacralização do direito que, por sua vez, resultaria na superação da noção hodierna de justiça moral por uma justiça essencialmente pragmática, circunscrita às exigências práticas da vida social.

Conforme Nietzsche já enunciava em O Andarilho e sua Sombra: "O que agora denominamos justiça vem a propósito nesse terreno, como uma bem refinada utilidade" (MA/HH II AS 286).

ISBN 978-65-5360-182-6

Embora em GM II, 10 o filósofo alemão tenha efetivamente concebido um horizonte porvir, no qual o abolicionismo do castigo lograria se tornar uma realidade, poder-se-ia argumentar, com razão, que tal exercício hipotético não evidencia necessariamente um preceito filosófico.

Afinal, o empenho em delinear as condições de possibilidades para que algo aconteça, não se traduz, ***stricto sensu,*** na prescrição de sua ocorrência. Em outras palavras, mesmo diante da antevisão nietzschiana de uma comunidade futura, tão poderosa a ponto de "deixar ***impunes*** os seus ofensores", seria prematuro concluir que esta passagem de sua obra, por si só, serviria para evidenciar o abolicionismo do castigo no pensamento do filósofo.

Tal rigor hermenêutico impõe-se na avaliação da hipótese central desta pesquisa, autorizando supor que Nietzsche possa ser, legitimamente, considerado um abolicionista do castigo. Por essa razão, torna-se forçoso demonstrarmos se há um efetivo engajamento do filósofo na defesa categórica do abolicionismo do castigo no ***corpus*** do pensamento nietzschiano.

4.2 Promoção da Saúde e Erradicação do Castigo

Para Nietzsche, os valores pretensamente universais de ***justiça moral*** dos retributivistas ou de ***bem-estar*** dos utilitaristas são frutos de um esforço do pensamento punitivo moderno de ocupar o vazio deixado pela morte de Deus[192].

No lugar de buscar valores absolutos e universais para fundamentar o direito de punir, o pensador alemão assume como tarefa da sua filosofia a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*)[193], a qual somente será concluída com a publicação de ***O anticristo***, no período mais maduro do seu pensamento.

---

192 A morte de Deus é uma metáfora nietzschiana do esfacelamento da crença em valores absolutos, na modernidade. Além de em ***Assim falou Zaratustra***, a expressão aparece também no aforismo 125 de ***A gaia ciência***, onde se lê: "O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhai: "Para onde foi Deus?": gritou ele, "já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!" Em sua obra intitulada ***Nietzsche***, Giacoia escreve a esse respeito: "O anúncio, por Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do modo tipicamente metafísico de pensar, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de amplas massas populares. Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho. Para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico, baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Isso significa que não podemos mais sustentar a crença num conhecimento objetivo, que ultrapasse a particularidade de nossos afetos" (GIACOIA, 2000, p. 24). (Cf.: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. ***Nietzsche***. São Paulo: Publifolha, 2000.)

193 A respeito deste filosofema nietzschiano, Thomas Brobjer esclarece: "Uma grande preocupação em relação à transvaloração é, naturalmente, o que Nietzsche quis dizer quando usou a expressão 'transvaloração de todos os valores.' Dois evidentes fatos preliminares podem ser estabelecidos. Primeiro, os valores a serem 'transvalorados' são nossos valores atuais, sejam eles chamados cristãos, modernos, niilistas, europeus, ou qualquer outro. Em segundo lugar, já houve anteriormente, segundo Nietzsche, pelo

ISBN 978-65-5360-182-6

A realização dessa tarefa possibilita o surgimento de novas auroras e, com elas, um novo horizonte para o problema da punição. Assim, Nietzsche nos desafia a conceber uma sociedade onde a autossupressão da moral platônico-cristã tenha erradicado os conceitos de castigo, culpa e vingança.

Mas nesse cenário, deve-se indagar de imediato: como lidar com os criminosos? Encontramos uma possível resposta para essa questão no aforismo 202 de ***Aurora***, nomeado por Nietzsche "A Promoção da Saúde".

Em seguida, nos debruçamos sobre o seu exame, mas antes, será benéfico dedicar algumas linhas acerca da importância dessa obra no conjunto dos escritos de Nietzsche.

No início de 1880, Nietzsche inicia a compilação de apontamentos que viriam a integrar sua próxima obra que, em 1881, foi publicada com o título ***Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais***.

O tema central do livro, conforme mostra o seu subtítulo, é a crítica à moral. Em ***Ecce homo***, o próprio filósofo declara: "Com ***Aurora*** iniciei a luta contra a moral da renúncia de si" (EH, ***Aurora***, 2). Não obstante ***Humano, demasiado humano*** ser a obra que dá início ao seu projeto de naturalização da moral, Nietzsche avalia que foi somente em ***Aurora*** que ele efetivamente se distanciou dos valores morais dominantes para, num processo de transvaloração, conseguir "dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito" (EH, ***Aurora***, 1).

Brian Leiter e Maudemarie Clark, na Introdução que fazem a uma edição de ***Aurora*** em língua inglesa, por eles organizada, acrescentam um ponto de vista que revela outra distinção entre ***Humano*** e ***Aurora***, em relação ao tema da moral.

---

menos uma transvaloração na história, entre a antiguidade e o cristianismo. Entretanto, a transvaloração ainda permanece aberta a várias interpretações diferentes: Uma primeira interpretação compreende a transvaloração como uma transvaloração de valores antigos em algo novo, ou seja, os valores antigos foram transvalorados pelo cristianismo, e os valores cristãos devem agora ser transvalorados em algo novo, fundamentalmente diferente dos valores antigos e cristãos. [...] Uma segunda interpretação enfatiza o questionamento, o exame, a tomada de consciência e o diagnóstico de valores. Argumenta que o projeto de reavaliação é uma extensão da afirmação de Nietzsche em ***A gaia ciência*** 269: 'Em que você acredita? – Nisto, que os pesos de todas as coisas devem ser determinados novamente'" (BROBJER, 1996, p. 342) (Tradução livre do original em inglês: ***"One major concern in regard to the revaluation is, of course, what Nietzsche meant when he used the expression 'revaluation of all values.' Two evident preliminary facts can be established. First, the values to be 'revalued' are our present values, whether they be called Christian, modern, nihilistic, European or whatever. Secondly, there has already, according to Nietzsche, been at least one revaluation previously in history, between antiquity and Christianity. However, the revaluation is still open to a number of different interpretations: 1. A first interpretation understands the revaluation as a transvaluation of old values to something new, i.e., the ancient values were transvalued by Christianity and Christian values are now to be transvalued into something new, fundamentally different from both ancient and Christian values. [...]A second interpretation emphasizes the questioning, the examining, the making conscious and the diagnosis of values. It argues that the revaluation-project is an extension of Nietzsche's statement in Die fröhliche Wissenschaft, 269: 'In what do you believe? — In this, that the weights of all things must be determined anew.'"*** (Cf. BROBJER, Thomas. 1996. On the Revaluation of Values. ***Band 25 1996***, edited by Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, Günter Abel and Werner Stegmaier, Berlin, Boston: ***De Gruyter***, **25**:342-348).

Com referência a MO/A 103, os comentadores sugerem uma diferença crucial entre estas duas obras do período intermediário da filosofia de Nietzsche:

> ***Humano, demasiado humano*** rotula como "mentira" e "erro" não a moralidade, mas a crença de que os seres humanos agem por motivos morais. Ele dirige sua polêmica contra essa crença – e, por fim, contra um mundo percebido como "humano, infelizmente, demasiado humano". Somente quando ***Aurora*** admite a existência da motivação moral, Nietzsche pode iniciar sua efetiva campanha contra a moralidade. Em vez de negar que existem ações moralmente motivadas, ele agora afirma que as pressuposições de tais ações são errôneas (LEITER, CLARK, 1997, p. XXVI).[194]

Alguns comentadores do pensamento filosófico de Nietzsche defendem que há em ***Aurora*** uma filosofia transitória, sobretudo, quando se tem em vista a leitura da ***Genealogia da moral***.

No interior dessa compreensão, ***Aurora*** poderia, então, ser caracterizada como proto ou pré-genealógica.[195] De fato, os procedimentos adotados na ***Genealogia da moral*** para a investigação acerca da origem dos valores morais são mais sofisticados e complexos, quando comparados àqueles utilizados pelo filósofo em ***Aurora*** (LEITER, CLARK, 1997).

Além disso, é na ***Genealogia da moral*** que Nietzsche se propõe ir além da pesquisa sobre as origens da moral, para dedicar-se ao projeto de estabelecer o valor dos valores morais.

Contudo, não seria prudente atribuir à ***Aurora*** um papel secundário no ***corpus*** nietzschiano, pois, conforme o próprio filósofo escreve em ***Ecce homo***, esta é uma obra com a qual ele pretende contribuir para que a humanidade tome ciência de que as suas noções de valor moral foram guiadas pelos instintos de negação, degeneração e decadência:

> preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como um todo —, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade não segue por si o caminho reto, que não é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de ***décadence*** que governou sedutoramente. A questão da origem

---

194 Tradução livre do original em inglês: "***Human, All Too Human labels as "lie" and "error" not morality, but the belief that human beings act from moral motives. It directs its polemic against this belief — and, ultimately, against a world it perceived as "human, alas, all-too-human." Only when Daybreak admits the existence of moral motivation can Nietzsche begin his actual campaign against morality. Rather than denying that morally motivated actions exist, he now claims that the presuppositions of such actions are erroneous***". Cf. LEITER, Brian e CLARK, Maudemarie (orgs.). ***Friedrich Nietzsche – Aurora***. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

195 Cf.: DIAS, Geraldo. Aurora: uma Obra de Transição no Conjunto dos Escritos de Nietzsche. ***Cadernos Nietzsche***, **34**(I): 231-254; e BARBOSA, Lucas R. 2020. Nietzsche e a Proto-Genealogia de Aurora: A Moralidade do Costume e os Sentimentos Morais. ***Primeiros Escritos***, **1**(10): 181-205.

ISBN 978-65-5360-182-6

> dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade (EH, *Aurora*, 2).

Ora, levar seus leitores a uma "tomada de consciência" e prepara-los para "um grande meio-dia", fazendo com que reconheçam que a humanidade "não é regida divinamente", por certo, não é uma tarefa de pouca importância.

Assim, além de marcar o início de seu projeto de transvaloração de todos os valores, *Aurora* já toma "a questão da origem dos valores" como uma "questão de primeira ordem".

É por meio desta investigação acerca das origens dos valores morais que Nietzsche opera a sua crítica à moral. Para uma melhor compreensão acerca de ***como*** a crítica nietzschiana à moral é realizada em *Aurora*, vale lembrar o que o autor escreve nas linhas iniciais de seu Prólogo: "Neste livro se acha um 'ser subterrâneo' a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa". É como uma "toupeira", este "ser subterrâneo", que o filósofo atravessa o terreno da moral, penetrando em seu alicerce, escavando aquilo que era tomado por seu "mais seguro fundamento" com o claro objetivo de "solapar nossa confiança na moral" (MO/A, Prólogo, 1).

Conforme revela uma anotação póstuma do inverno de 1880/81, Nietzsche havia considerado nomear essa obra com uma referência ao trabalho deste ser subterrâneo que perfura, escava e solapa: "O Arado. Reflexões sobre preconceitos morais. Por Friedrich Nietzsche" (NF/FP (1880) 9 [Título])[196].

Em *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics*[197], Peter Sedgwick tece o seguinte comentário acerca desta simbologia do arado, associando-a ao pensamento filosófico de Nietzsche sobre o direito penal moderno, em *Aurora*:

> A imagem do arado propõe um modo de pensamento que rompe e demole normas, que quebra a formalidade obsoleta dos costumes institucionalizados e os valores a eles associados. No lugar da lógica de uma justiça que estipula o olho por olho, compensação em moedas iguais, e punição determinada como retribuição, Nietzsche sugere uma ética da graça que despreza a vingança e relega a punição ao esquecimento (SEDWICK, 2013, p. 120).

Aurora é uma obra que visa contribuir com a história natural do dever e do direito. O sentido histórico dessa contribuição fica também evidenciado no aforismo intitulado

---

196 Tradução livre do original em alemão: "*Die* Pflugschar*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Von Friedrich Nietzsche*." Ver *Digitale Kritische Gesamtausgabe* – Versão Digital da Edição Crítica Alemã dos trabalhos completos de Nietzsche, organizada por Digital Giorgio Colli and Mazzino Montinari (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB).

197 SEDWICK, Peter. *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics*. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2013.

ISBN 978-65-5360-182-6

“A Justiça que Pune”, onde Nietzsche escreve: “apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida (MO/A 78)”.

Já no aforismo 13 dessa obra, mirando a reeducação do gênero humano, o filósofo conclama, de forma eloquente e categórica, a que seja erradicado do mundo, o conceito de castigo:

> — Vocês, homens prestativos e bem-intencionados, ajudem na obra de erradicar do mundo o conceito de punição, que o infestou inteiramente! Não há erva mais daninha! Ele não apenas foi introduzido nas conseqüências de nossas formas de agir — e como já é terrível e irracional entender causa e efeito como causa e punição!
> —, mas fez-se mais, privando da inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura casualidade do acontecer. A insensatez chegou ao ponto de fazer sentir a existência mesma como punição — é como se a educação do gênero humano tivesse sido orientada, até agora, pelas fantasias de carcereiros e carrascos (MO/A 13)!

A convocação audaciosa aos “homens prestativos e bem-intencionados”, para que eles contribuam com a tarefa de “erradicar do mundo o conceito de punição”, evidencia o inequívoco protagonismo da filosofia nietzschiana com vista ao abolicionismo do castigo.

Conforme vemos adiante, este não é um exemplo isolado no ***corpus*** de sua obra. Além disso, o aforismo 13 de ***Aurora*** apresenta um elemento essencial para a compreensão do programa nietzschiano de subtrair do mundo o conceito de castigo: a compreensão da punição como privação da inocência e da pura causalidade do vir-a-ser. Visto que a noção de “inocência do vir-a-ser” (***Unschud des Werdens***) também se encontra articulada nas entrelinhas de ***Aurora*** 202, devemos recuperá-la e analisá-la, ainda que brevemente, ao longo do meticuloso exame desse aforismo, sobre o qual nos debruçamos em seguida.

No nosso entendimento, o título dado por Nietzsche ao aforismo 202, de ***Aurora***, – “A Promoção da Saúde” (***Zur Pflege der Gesundheit***) – oferece uma importante chave interpretativa. Particularmente, em seus escritos dos períodos intermediário e tardio, é notória a íntima relação da filosofia nietzschiana com a fisiologia e a psicologia.

Conforme ensina Oswaldo Giacoia Junior, “o cuidadoso escrutínio a que Nietzsche submete as questões dietéticas do corpo e da alma articula-se com sua estratégia filosófica de combate ao ressentimento e aos derivados do sentimento de vingança” (GIACOIA, 2020, p. 11)[198]. Sob a influência do fisiologista francês Claude Bernard (1813-1878), Nietzsche defende que não haja uma diferença ***essencial*** entre saúde e doença. No lugar de tratá-las

---

198 Cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. 2020. Saúde, doença e política em Nietzsche. ***Estudos Nietzsche***, **11**(2): 10-40.

como dois fenômenos opostos, ele reconhece tão somente uma diferença de graus entre a saúde e a doença.

Num fragmento póstumo de 1888[199], ele escreve: "De fato, há entre esses dois tipos de existência apenas diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio" (NF/FP VII (1887-1889) 14 [65]).

Assim como Nietzsche questiona a visão dogmática dos utilitaristas acerca das noções de prazer e dor[200], neste apontamento de 1888, o filósofo prussiano coloca novamente em xeque a crença nos valores absolutos. No caso em tela, ele contesta o entendimento de que a saúde seja um ***bem em si*** e, a doença, por outro lado, um ***mal em si***.

Conforme observa Lara Anastácio, em seu artigo ***Funções do patológico em Aurora e A gaia ciência: um prólogo para a "grande saúde"***[201]**,** Nietzsche articula um conceito novo de saúde, "cujos princípios são primeiramente apresentados em ***Aurora*** para adquirirem um caráter ainda mais radical em ***A gaia ciência***, e questiona o valor absoluto do bem-estar do vivo em favor da utilidade da doença e da dor para a vida" (ANASTÁCIO, 2020, p. 59).

Tal "utilidade da doença e da dor para a vida" reside no fato de ser justamente diante de uma grande dor, anímica ou somática, que o indivíduo consegue reunir e articular suas forças vitais, emergindo do estado enfermiço ainda mais fortalecido. Conforme explica Giacoia:

> A severa enfermidade, trazendo consigo a grande dor, pode dar ocasião a uma restauradora perspectiva de libertação e, por isso, para um certo tipo de vida filosófica, se transforma em um precioso anzol do conhecimento, em um atrativo a mais para continuar a viver e a pensar, para percorrer o caminho da convalescença, conduzindo a uma nova e grande saúde (GIACOIA, 2020, p. 24).

Ainda de acordo com Giacoia, essa nova e "grande saúde" (***grossen Gesundheit***) é fruto de uma terapêutica fisiopsicológica do ressentimento – tanto para os indivíduos como para a cultura. Essa terapêutica nietzschiana traduz-se, então, numa "prática médico-filosófica" que permite o abandono dos velhos e exauridos valores morais, bem como a renovação das forças plásticas, com a criação de novas formas de valoração.

Ao colocar em prática o seu exímio poder de síntese, em seu artigo intitulado ***A 'grande libertação' e a doutrina nietzschiana da saúde: A 'grande saúde' nos prefácios a Humano,***

---

199 NIETZSCHE, Friedrich. ***Fragmentos Póstumos***: Volume VII (1887-1889). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Doravante: NF/FP VII.

200 Esse tópico foi tratado, anteriormente, na Seção 2.1, páginas 63 e 64.

201 Cf. ANASTÁCIO, Lara. 2020. Funções do patológico em ***Aurora*** e ***A gaia ciência***: um prólogo para a "grande saúde". ***Estudos Nietzsche***, **11**(2):54-68.

ISBN 978-65-5360-182-6

Demasiado Humano[202], Marta Faustino resume da seguinte maneira o que seria o núcleo definidor do conceito de "grande saúde", no pensamento de Nietzsche:

> em primeiro lugar, a doença é apresentada, não como o contrário da saúde, mas como um instrumento indispensável para a própria promoção, crescimento e fortalecimento da grande saúde; em segundo lugar, é conferida à doença inerente à grande saúde uma extraordinária importância no que diz respeito, em particular, ao conhecimento (e ao autoconhecimento) e à abertura de novos, arrojados, inovadores e controversos caminhos de pensamento; em terceiro lugar, o sinal distintivo da grande saúde é apresentado como uma quantidade abundante de forças plásticas, curativas, formativas e regeneradoras, que permite ao indivíduo, por sua vez, recuperar continuamente de sempre novos episódios de doença, dor ou sofrimento; por último, e por todos estes motivos, a grande saúde surge como o grande privilégio e, sobretudo, a condição de possibilidade do sucesso no caminho de dor, solidão, perigos, experiências e aventuras do espírito livre. À semelhança do que acontece nas passagens subsequentes – em que a grande saúde é associada a Zaratustra (cf. GM II 24; EH ZA 2) ou indirectamente aos "filósofos do futuro" (GC 382) – a grande saúde surge também aqui claramente relacionada com a capacidade de distanciamento crítico da realidade quotidiana e consequentemente também com a possibilidade de superação do "ideal" e sistema de valores dominantes (FAUSTINO, 2017, p. 26).

Portanto, o título de ***Aurora 202*** – "A Promoção da Saúde" –, deve ser lido como prenúncio de um alvorecer da grande saúde, no âmbito da problemática do castigo, que é o tema central desse aforismo.

Em suma, diante do projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores, a promoção da saúde dos indivíduos e da cultura demanda a terapêutica do ressentimento, a autossupressão dos valores morais dominantes e a criação de novos modos de valoração, relativamente ao crime e ao próprio criminoso.

Esse movimento de criação de novos modos de valoração já fica evidente nas primeiras linhas do aforismo, onde se lê:

> Mal começamos a refletir sobre a fisiologia do criminoso e já nos vemos ante a percepção irrefutável de que não existe diferença essencial entre os criminosos e os doentes mentais: desde que ***acreditemos*** que o modo ***corrente*** de pensar na moral é o modo de pensar da ***saúde espiritual***. Nenhuma crença é hoje tão bem mantida como esta, não se deixe então de tirar-lhe a conseqüência e tratar o criminoso como um doente mental: não com soberba misericórdia, sobretudo, mas com inteligência médica, bene-

---

202 Cf. FAUSTINO, Marta. 2017. A 'grande libertação' e a doutrina nietzschiana da saúde: A 'grande saúde' nos prefácios a ***Humano, Demasiado Humano***. ***Estudos Nietzsche***, **9**(2): 20-39. Para uma compreensão mais aprofundada sobre o tema, cf. FAUSTINO, Marta. ***Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia***. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013.

> volência médica (MO/A 202).

Ao refletir sobre a fisiologia do criminoso, Nietzsche não tem em mente nenhuma espécie de determinismo fisiológico que teria o condão de tornar o homem num criminoso nato[203], pois, na ausência de certas circunstâncias socioculturais, o próprio crime não poderia existir. Isso, por outro lado, também não significa que o filósofo alemão atribua exclusivamente à cultura a faculdade de produzir criminosos.

Conforme Wilson Antonio Frezzatti Junior (2004)[204] explica, não há uma oposição entre a fisiologia e a cultura, na filosofia de Nietzsche.

Em relação a essa ausência de oposição, Frezzatti Junior argumenta:

> Encontramos em sua filosofia duas perspectivas acerca desse problema: uma que podemos denominar de "fisiológica" ou "biológica" e outra, de "cultural". Na primeira, o homem é compreendido enquanto relações entre impulsos ou ***quanta*** de potência. Na segunda, o filósofo alemão considera que aspectos culturais e a educação são responsáveis pela elevação ou decadência do homem. Se considerarmos apenas uma dessas perspectivas, deveríamos postular a presença de um determinismo biológico ou cultural no pensamento nietzschiano. Entretanto, esse não é o caso, pois os estudos que Nietzsche faz da cultura e das configurações de impulsos ou da 'fisiologia' não ocorrem isolados um do outro, pois fazem parte de uma mesma reflexão filosófica. Ao considerar que o corpo e a cultura sofrem os mesmos processos por serem resultado de uma hierarquia de impulsos em luta entre si por mais potência, o filósofo alemão dissolve os limites entre cultura e biologia (FREZZATTI JUNIOR, 2004, p. 115).

Naturalmente, esta explicação de Frezzatti Junior, também, se aplica ao pensamento de Nietzsche acerca da fisiologia do criminoso. Seguindo nesta direção, em sua tese de doutorado, intitulada ***Nietzsche on Criminality***[205], Laura McAllister busca extrair do pensamento de Nietzsche sobre o castigo uma espécie criminologia filosófica. De acordo com McAllister:

> A criminalidade, para Nietzsche, não está somente ou sempre relacionada à legalidade. Ele recaracteriza a natureza e o comportamento do criminoso como decorrentes de condições psicológicas, sociais e biológicas, em vez de falha moral. [...] Ele descreve o criminoso como um subproduto da civilização, que, como resultado de ter que reprimir seus instintos e impulsos

---

203 A proposta de descrever uma suposta tipologia fisiológica do "criminoso nato" foi feita pelo psiquiatra e criminologista italiano Cesare Lombroso (1835-1909) (Cf. LOMBROSO, César. O homem delinquente. Trad. Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007.) Não obstante o conhecido interesse de Nietzsche sobre o tema, não há evidências concretas de que o filósofo alemão tenha tido contato direto com os estudos de Lombroso (BROBJER, 2008).

204 Cf. FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. 2006. A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia. ***Tempo da Ciência***, **11**(22):115-135).

205 Cf. MCALLISTER, Laura. 2021. ***Nietzsche on Criminality***. Tese de Doutorado. Schollar Commons, University of South Florida.

naturais, declina fisiológica e psicologicamente, o que o leva a adoecer (MCALLISTER, 2021, p. 172). (Tradução livre)[206].

Partindo do pressuposto de que não há uma diferença essencial entre as fisiologias do criminoso e do doente mental, em ***Aurora*** 202, Nietzsche propõe que seja dispensado a ambos o mesmo tipo de tratamento: a inteligência e a benevolência médica*.*

A princípio, nos dias de hoje, essa associação entre criminosos e doentes mentais pode causar estranheza, ou até mesmo certa repulsa. Todavia, conforme ensina Mazzino Montinari (1997), levar em conta o "meio-ambiente vivo e histórico" é condição ***sine qua non*** para que se leia Nietzsche corretamente: "criminosos e prostitutas, alcoólatras e neuróticos, degenerados e loucos" [...] "é um tema popular dos fisiólogos" do século XIX (MONTINARI, 1997, p. 86)[207].

De fato, especialmente na década de 1880, Nietzsche tem acesso direto a obras de diversos fisiologistas que exerceram uma importante influência sobre a sua produção filosófica. Dentre eles, destacamos o francês Charles Féré[208] (1852-1907) e o inglês Francis Galton[209] (1822-1911).

Embora Nietzsche tenha tido acesso à maioria das obras desses dois cientistas após a publicação de ***Aurora***, é notório que o seu interesse pela fisiologia já se encontra presente nessa obra.

Por exemplo, no aforismo intitulado "Insânia Moral do Gênio", Nietzsche escreve: "Três quartos de todo o mal que se faz no mundo ocorre por temor: e este é, antes de tudo, um processo fisiológico (MO/A 538)!"

---

206 Original em inglês: "***Criminality, for Nietzsche, is not only or always related to legality. He recharacterizes the nature and behavior of the criminal as arising from psychological, social, and biological conditions rather than moral failure.*** [...] ***He describes the criminal as a byproduct of civilization, who as a result of having to repress his natural instincts and drives, declines physiologically and psychologically, which causes him to become ill***".

207 Cf. MONTINARI, Mazzino. 1997. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Ernani Chaves. ***Cadernos Nietzsche***, **3**:77-91.

208 A atenção de Nietzsche dedicada às obras de Féré é confirmada por Johan Grzelczyk, em seu artigo ***Féré et Nietzsche: Au sujet de la décadence***, onde ele escreve: "Sabemos hoje com certeza que Nietzsche se interessou fortemente pelo pensamento deste seu contemporâneo francês e, em particular, é claro, por seus escritos que tratavam mais ou menos diretamente da questão da degeneração. Assim, ele leu com real interesse ***Dégénérescence et criminalité*** (um exemplar que ele possuia em sua biblioteca particular), bem como ***Sensation et mouvement***. Esse interesse, por sua vez, Hans Erich Lampl e Bettina Wahrig-Schmidt trouxeram à tona, na década de 1980, ao observar os traços dessa leitura nos fragmentos póstumos nietzschianos do ano de 1888" (Grzelczyk, Johan. 2005. Féré et Nietzsche: Au Sujet de la Décadence. ***Le Philosophoire***, **1**(24):188-205). (Tradução livre do original em francês: «***Nous savons aujourd'hui avec certitude que Nietzsche s'intéressa vivement à la pensée de ce contemporain français et notamment, bien entendu, à ceux de ses écrits qui traitaient plus ou moins directement de la question de la dégénérescence. Ainsi lut-il Dégénérescence et criminalité (dont il possédait d'ailleurs un exemplaire dans sa bibliothèque privée) ainsi que Sensation et mouvement avec un réel intérêt. Cet intérêt, Hans Erich Lampl et Bettina Wahrig-Schmidt l'ont tour à tour mis en lumière, dans les année 1980, en relevant les traces de cette lecture dans les fragments posthumes nietzschéens de l'année 1888***».)

209 Sobre o grande interesse de Nietzsche em relação às obras de Francis Galton, cf. Stingelin, Martin. 1994. Friedrich Nietzsche et L'image du Criminel Dégénéré. ***Déviance et société***,**18**(2):189- 198.

ISBN 978-65-5360-182-6

Destarte, aquilo que gostaríamos de colocar em relevo, nas linhas iniciais do supracitado aforismo 202 de ***Aurora***, é o esforço do filósofo em substituir os juízos morais acerca dos criminosos por novos modos de valoração.

Em relação a tal entendimento, acreditamos que texto do aforismo intitulado "Interregno Moral" corrobora essa nossa interpretação:

> — Quem já estaria agora em condições de descrever o que ***substituirá***, um dia, os sentimentos e juízos morais? — ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! Construir novamente as leis da vida e do agir — para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: e somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos) (MO/A 453).

Ainda que as ciências da fisiologia, da medicina, da sociedade e da psicologia não haviam sido devidamente desenvolvidas, para Nietzsche, somente elas poderão vir a nos oferecer um caminho mais promissor para erigir novos modos de valoração, inclusive aos comportamentos considerados delituosos.

Olhando em retrospectiva, o filósofo lembra que, outrora, os doentes mentais eram tratados como criminosos, como se fossem um "perigo para a comunidade e um hospedeiro de ser demoníaco, que nele se encarnou em conseqüência de uma culpa" (MO/A 202).

No entanto, seria chamado de desumano quem hoje quisesse se vingar daqueles enfermos pelas perdas que eles causam aos indivíduos e à sociedade. A mudança no modo de valoração em relação aos doentes mentais é exatamente o que Nietzsche preconiza para os criminosos. Na opinião do filósofo, "nosso crime em relação aos criminosos consiste em tratá-los como patifes" (MA/HH I 66).

Em uma passagem de 'O Criminoso Pálido', de Assim falou Zaratustra, ele amplia essa ideia nos seguintes termos: "'Inimigo' deveis dizer, mas não 'malvado'; 'doente' deveis dizer, mas não 'patife'; 'tolo', mas não 'pecador'". Ora, os termos "patife" (***Schuft***), "malvado" (***Bösewicht***) e "pecador" (***Sünder***) são adjetivos atribuídos ao criminoso a partir de um modo de avaliação moral ou religioso. Isso é justamente o que Nietzsche quer evitar. Daí vem a proposição de que o criminoso passe a ser tratado com o conhecimento e a boa-vontade médica, ou seja, a partir de um modo de valoração que despreza os preconceitos morais/religiosos, substituindo-os pela sabedoria científica.

Assim sendo, no lugar da imposição de um castigo, Nietzsche propõe que seja oferecido ao malfeitor um repertório de medidas terapêuticas para uma possível recuperação da sua saúde fisiopsicológica.

O filósofo destaca quais seriam os procedimentos razoáveis para viabilizar uma tal convalescença:

> Ele necessita de mudança de ar, de outra companhia, de um momentâneo desaparecimento, talvez de solidão e uma nova ocupação — ótimo! Talvez ele próprio considere de seu interesse passar um tempo em custódia, para achar proteção de si mesmo e de um molesto ***impulso tirânico*** — ótimo! A possibilidade e os meios de cura (de eliminação, transformação, sublimação desse impulso) devem lhe ser colocados muito claramente, inclusive, no pior dos casos, a impossibilidade de cura; deve-se oferecer ao criminoso incurável, que se torna um horror para si mesmo, a oportunidade para o suicídio. Isto sendo reservado como meio extremo de alívio: nada se deve negligenciar para restituir o ânimo e a liberdade de espírito ao criminoso; devemos limpar de sua alma os remorsos, como uma coisa suja, e dar-lhe indicações de como ele pode reparar o dano que tenha feito a uma pessoa mediante um benefício a outra, talvez a toda a comunidade. Tudo com extrema deferência! E sobretudo no anonimato ou com outro nome e freqüente mudança de endereço, para que a integridade da reputação e sua vida futura corram o menor risco possível (MO/A 202).

Primeiramente, em relação a este trecho, devemos destacar o trabalho acurado de Nietzsche na escolha dos termos e expressões por ele utilizados, os quais indicam claramente que as opções terapêuticas não devem ser, em absoluto, compulsórias. Isso significa que o tratamento deve ser oferecido "com extrema deferência" (***äusserster Schonung***), numa atitude de pleno respeito e consideração.

Outro ponto digno de nota é a possibilidade de o próprio malfeitor considerar "de seu interesse passar um tempo em custódia, para achar proteção de si mesmo e de um molesto ***impulso tirânico."*** Essa passagem nos remete ao anti-herói de ***Crime e castigo***[210], de Fiódor Dostoiévski – após cometer o assassinato de duas mulheres, Raskólnikov

---

210 Cf. Dostoiévski, Fiódor. ***Crime e castigo***. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001. Em relação a esta aproximação que fazemos de Nietzsche com Dostoiévski, é interessante citarmos uma passagem do texto de Antonio y Jordi Morillas Esteban, no artigo ***Bases filológicas para una comparación entre F. M. Dostoievski y F. Nietzsche***: No que diz respeito à obra publicada, há três passagens em que Dostoiévski é citado nominalmente. "Os contextos em que é nomeado constituem duas das principais áreas em que Nietzsche já havia demonstrado interesse, tanto por seu epistolário como por seu legado póstumo: sua concepção do criminoso e sua capacidade psicológica para representar em suas obras os tipos fisiológicos dos primeiros cristãos." (Tradução livre do original em espanhol: ***"Por lo que se refiere a la obra publicada, son tres los pasajes en los que aparece citado nominalmente Dostoievski. Los contextos en los que es nombrado constituyen dos de los principales ámbitos en los cuales Nietzsche había mostrado ya su interés tanto en su epistolario como en su legado póstumo: su concepción del criminal y su capacidad psicológica a la hora de representar en sus obras los tipos fisiológicos de los primeros cristianos."***) Cf. Morillas Esteban, Antonio, & Morillas Esteban, Jordi. 2011. Bases Filológicas para una Comparación entre F. M. Dostoievski y F. Nietzsche. ***Estudios Nietzsche***, **11**:163-187.

ISBN 978-65-5360-182-6

opta por se entregar à polícia, ciente de que seria condenado a passar longos anos numa prisão na Sibéria.

Nas linhas finais do romance, Dostoiévski aponta para a possibilidade de renovação do criminoso, como a capacidade de sublimar aquele impulso tirânico que o levou a cometer seus crimes:

Mas aqui começa outra história, a história de renovação gradual de um homem, a história do seu gradual renascimento, da passagem gradual de um mundo a outro, do conhecimento de uma realidade nova, até então totalmente desconhecida. Isto poderia ser o tema de um novo relato – mas este está concluído (Dostoiévski, 2001, p. 563).

Retornando ao exame de MO/A 202, nos chama a atenção os termos que Nietzsche realça em itálico: "um molesto ***impulso tirânico***" (***tyrannischen Trieb***) contra o qual o criminoso poderia se proteger, evitando assim reincidir no crime. Para o filósofo, a possibilidade de cura da enfermidade que acomete um malfeitor requer a "eliminação, transformação, sublimação desse impulso" tirânico.

Ora, mas se o próprio autor conclui, em JGB/BM 17, que "um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero" – conclusão esta que pode ser relacionada à genialidade de Dostoiévski: "uma ideia estranha lhe beliscava a cabeça como o pinto dentro do ovo e o ocupava muito, muito (Dostoiévski, 2001, p. 71)" –, como então se pode esperar que alguém consiga se proteger de um impulso tirânico que emerge, involuntariamente, na consciência enquanto pensamento de comando?

A resposta a essa questão é o próprio Nietzsche quem oferece no aforismo 109, de ***Aurora***. Há, de acordo com ele, ao menos seis "métodos" possíveis para vencer um impulso que tornou-se indesejado. Nos termos do próprio filósofo, eles podem ser assim resumidos:

> evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das conseqüências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral (MO/A 109).

Novamente, é interessante observarmos o título dado por Nietzsche a esse aforismo: "Autodomíno, Moderação e seu Motivo Último". Devemos ter um mente que "autodomínio e moderação" (***Selbst-Beherrschung und Mässigung***) são habilidades radicalmente distintas da fábula do livre-arbítrio propalada pela metafísica do carrasco.[211]

---

211 Ao contrapor a metafísica do livre-arbítrio com a noção de ***autodomínio***, Nietzsche antecipa as descobertas feitas pela neurociência, no século XXI. De acordo com a especialista em filosofia da neurociência, filosofia da mente e neuroética, Patricia Churchland: "Uma rígida tradição filosófica afirma que nenhuma escolha é livre, a menos que seja incausada; isto é, a menos que a 'vontade' seja

ISBN 978-65-5360-182-6

Todavia, em relação aos métodos de eliminação, transformação e sublimação de indesejáveis impulsos tirânicos, Nietzsche esclarece que eles não são absolutamente infalíveis.

Por essa razão, os criminosos devem ser devidamente acautelados acerca de uma provável impossibilidade de cura. Nos casos de criminosos incuráveis que, por ventura, se tornem "um horror para si mesmos", deve-se lhes oferecer "a oportunidade para o suicídio". Isso, entretanto, não significa que o filósofo prussiano considere a oportunidade do suicídio de forma leviana, conforme podemos constatar num apontamento, escrito no verão de 1975.

Nesse apontamento póstumo, o qual apresenta resumidamente algumas das ideias de Eugen Dühring, em ***O valor da vida***,[212] Nietzsche faz a seguinte reflexão sobre a morte voluntária:

> VI. A Morte – [...] É um grande equívoco julgar o suicídio segundo os parâmetros de uma concepção geral, sem levar em conta seu conteúdo concreto. A morte voluntária pode ser uma grande ação, ou a expressão de uma miséria absolutamente vulgar, ou uma repugnante caricatura da natureza. Pode parecer eticamente indiferente, mas também uma negligência grosseira do dever e uma injustiça ultrajante para com aqueles que sobrevivem (NF/FP II (1975) 9 [1]). (Tradução livre)[213].

exercida independentemente de todas as influências causais – em um vácuo causal. De alguma forma inexplicável, a vontade – uma coisa que supostamente se mantém distante da causalidade baseada no cérebro – faz uma escolha irrestrita. O problema é que as escolhas são feitas por cérebros, e os cérebros operam causalmente; isto é, eles vão de um estado para outro, em respostas às condições antecedentes. Além disso, embora os cérebros tomem decisões, não há estrutura cerebral discreta ou rede neural que se qualifique como 'a vontade', muito menos uma estrutura neural operando em um vácuo causal. A conclusão inevitável é que uma filosofia dedicada à escolha não causada é tão irreal quanto uma filosofia dedicada a uma Terra plana. [...] Para começar a atualizar nossas ideias de livre-arbítrio, sugiro que primeiro desviemos o debate da intrigante metafísica dos vácuos causais para a neurobiologia do autocontrole. A natureza do autocontrole e as maneiras como ele pode ser comprometido podem ser um caminho mais frutífero para entender casos como o homem da Virgínia e Andrea Yates do que tentar forçar a questão do 'livremente escolhido ou não' (CHURCHLAND, 2006, p. 43). Cf. CHURCHLAND, Patricia. 2006. The Big Questions: Do We Have Free Will? ***New Scientist***, **2578**:42-45. (Tradução livre do original em inglês: "***A rigid philosophical tradition claims that no choice is free unless it is uncaused; that is, unless the 'will' is exercised independently of all causal influences - in a causal vacuum. In some unexplained fashion, the will – a thing that allegedly stands aloof from brain-based causality – makes an unconstrained choice. The problem is that choices are made by brains, and brains operate causally; that is, they go from one state to the next as a function of antecedent conditions. Moreover, though brains make decisions, there is no discrete brain structure or neural network which qualifies as 'the will' let alone a neural structure operating in a causal vacuum. The unavoidable conclusion is that a philosophy dedicated to uncaused choice is as unrealistic as a philosophy dedicated to a flat Earth. (...) To begin to update our ideas of free will, I suggest we first shift the debate away from the puzzling metaphysics of causal vacuums to the neurobiology of self-control. The nature of self-control and the ways it can be compromised may be a more fruitful avenue to understand cases such as the Virginian man and Andrea Yates than trying to force the issue of "freely chosen or not".***") Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, Cf. CHURCHLAND, Patricia. ***Touching a nerve: the self as brain***. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2013.

212 Ver nota de rodapé número 1, de NF/FP II (1975) 9 [1], na página 131, redigida pelos tradutores Manuel Barrios e Jaime Aspiunza.

213 Versão em espanhol: "***Es una gran equivocación juzgar el suicidio según los parámetros de una concepción general, sin tomar en consideración su contenido concreto. La muerta voluntaria puede ser una gran acción o la expresión de una miseria absolutamente vulgar o de una repugnante caricatura de la naturaleza. Puede parecer éticamente indiferente, pero también un grave abandono del deber y una escandalosa injusticia hacia los que sobreviven.***"

ISBN 978-65-5360-182-6

Para Nietzsche, permitir que um criminoso incurável – e que tenha se tornado um monstro para si mesmo – opte por tirar a sua própria vida, é uma atitude compassiva, porque lhe possibilita um "meio extremo de alívio". Nesse contexto, o suicídio poderia ser considerado, então, como "uma grande ação".

Em ***Humano, demasiado humano***, o filósofo faz uma importante ponderação sobre o impedimento do suicídio: "Há um direito segundo o qual podemos tirar a vida de um homem, mas nenhum direito que nos permita lhe tirar a morte: isso é pura crueldade" (MA I/HH I 88).

Em outras palavras, no caso em tela, seria demasiado desumano impedir que um criminoso, irremediavelmente subjugado por um incessante "instinto tirânico", ponha fim ao seu sofrimento consigo mesmo.

Agora, àqueles malfeitores cuja enfermidade é passível de cura, Nietzsche prescreve uma terapêutica na qual "nada se deve negligenciar para restituir o ânimo e a liberdade de espírito ao criminoso; devemos limpar sua alma os remorsos, como uma coisa suja".

Para o filósofo, "o ânimo e a liberdade de espírito" (***den guten Muth und die Freiheit des Gemüthes***) são disposições mentais que o enfermo necessita para a sua convalescença. Ademais, ele necessita livrar-se dos remorsos (***Gewissensbisse***) que degradam profundamente o seu espírito. Isso significa ser essencial para sua cura que o criminoso tome consciência, de uma vez por todas, da sua completa irresponsabilidade (***völligen Unverantwortlichkeit***) por seus atos.

É evidente que, aqui, Nietzsche traz à tona uma radical consequência da sua teoria da total irresponsabilidade (MA/HH I 107) que refuta categoricamente a existência do livre-arbítrio e, portanto, da culpa moral.[214] Em outras palavras, a sua inimputabilidade e inocência devem ser reconhecidas, não somente por outrem, mas também pelo próprio criminoso que almeja o restabelecimento de sua saúde.

Conforme vimos em ***Aurora*** 13, o conceito de punição priva da inocência (***Unschuld***) não somente os indivíduos, mas toda a pura casualidade do acontecer (***die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens***). Blaise Benoit (2012), em ***Genealogia da inocência do vir-a-ser***[215], observa que a expressão ***Unschud des Werdens*** está presente desde as obras do jovem Nietzsche, embora essa noção tenha se tornado mais livre e viva ao longo do amadurecimento da sua produção filosófica.

---

214 Sobre essa questão, ver Seção 1.1, página 8.

215 Cf. BENOIT, Blaise. 2012. Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser. Trad. Bernardo C. Oliveira. ***Revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência***, **5**(1):55-72.

Nesse sentido, Nietzsche é devedor da filosofia de Heráclito de Éfeso (535 a.C.-475 a.C.) – defensor da ideia de que no Universo tudo flui, nada permanece. Assim sendo, a noção nietzschiana de vir-a-ser é posta em oposição à Ideia platônica, de inspiração parmenidiana, do Ser imutável, atemporal e uniforme.

Alice Medrado (2021) ensina que a concepção nietzschiana do vir-a-ser coloca em xeque a crença nos conceitos de ***identidade*** e ***estabilidade***.

De acordo com Medrado:

> A realidade do devir dissolveria qualquer contrapartida ontológica que pudesse dar suporte aos termos básicos pressupostos no discurso tradicional sobre a liberdade, como a ideia de um sujeito estável, com capacidade de autodeterminação da própria vontade, como causa suficiente de atos passíveis de classificação moral (MEDRADO, 2021, p. 17).

Ao se opor à concepção ontológica de um "sujeito estável", cujos atos seriam então "passíveis de classificação moral", Nietzsche articula a sua tese de inocência do vir-a-ser em defesa da inimputabilidade moral, jurídica e religiosa. Acreditamos que é este exatamente o sentido pretendido por Nietzsche, quando ele argumenta o seguinte, em ***Aurora*** 252: "***Considere-se***! — Quem é castigado já não é aquele que realizou o ato. Ele é sempre o bode expiatório". Seguindo na mesma linha interpretativa, Benoit conclui:

> Esta tese [da inocência do vir-a-ser] substitui igualmente a culpabilidade pela inocência, a primeira implicada pela efetivação da imputação, sustentada tanto pela articulação entre livre exercício do mal e responsabilidade individual, como também por uma tendência coletiva à culpa que se manifestará diversamente de um indivíduo para o outro (BENOIT, 2012, p. 59) (interpolação nossa).

Em o ***Crepúsculo dos ídolos***, Nietzsche reitera o argumento de que as noções de culpa e de castigo corrompem a inocência do vir-a-ser e, por essa razão, devem ser eliminadas, purificando, assim, a psicologia, a história, a natureza, bem como as instituições e sanções sociais.

Além do mais, o filósofo lembra que em sua mira estão os seus "adversários mais radicais": os teólogos do cristianismo que, mediante sua metafísica de carrasco, introduziram no mundo os conceitos de pecado e punição. Em seus próprios termos:

> Hoje, [...] quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de "ordem moral do mundo", continuam a empes-

ISBN 978-65-5360-182-6

> tear a inocência do vir-a-ser com "culpa" e "castigo". O cristianismo é uma metafísica do carrasco... (GD/CI VI, 7).

Após esta breve explicação sobre a noção nietzschiana acerca da "inocência do vir--a-ser", retornamos ao exame de ***Aurora*** 202, especificamente, ao ponto onde o filósofo recomenda que sejam oferecidas ao criminoso "indicações de como ele pode reparar o dano que tenha feito a uma pessoa mediante um benefício a outra, talvez a toda a comunidade". Para refletir sobre essa passagem, recorremos a dois apontamentos póstumos, ambos escritos no verão de 1876:

> [...] Também é correta a ideia de reparar uma injustiça mediante uma ***boa ação*** (mesmo que seja concedida a outros). Este é o verdadeiro "castigo" (NF/FP II (1976) 17 [102]). (Tradução livre)[216]
>
> A ideia básica de um novo direito penal mais humano deveria ser: primeiro, evitar uma injustiça, na medida em que o dano possa ser reparado; logo, compensar a má ação com uma boa. Essa boa ação não necessariamente se aplicaria às pessoas lesadas e ofendidas, mas a qualquer pessoa; dado que uma injúria é raramente cometida diretamente contra um indivíduo em particular, mas contra um membro da sociedade humana – portanto, a boa ação é devida à sociedade. Isso não deve ser entendido tão grosseiramente como se um roubo tivesse que ser compensado com um presente; trata-se antes que aquele que mostrou sua má vontade agora mostre alguma boa vontade (NF/FP II (1976) 18 [53] 158). (Tradução livre)217

Ressaltamos – tanto em ***Aurora*** 202, como em NF/FP II (1976) 17 [102] e NF/FP II (1976) 18 [53] 158 – a possibilidade de reparação do dano perpetrado pelo malfeitor, mediante uma boa ação sua. Em NF/FP II (1976) 17 [102], é interessante observar que Nietzsche nomeia a reparação do dano como "o verdadeiro 'castigo'" (***die wahre „Strafe"***).

Observe que, nesse fragmento póstumo, o filósofo grafa o termo "castigo" entre aspas, indicando que o sentido atribuído ao mesmo é distinto daquele adotado tanto pela moralidade dominante como pelo direito penal moderno. Já em ***Aurora*** 202 e NF/FP II (1976) 18

---

216 Versão em espanhol: "*También es un acierto la idea de reparar una injusticia mediante una buena acción (incluso aunque se dispense a otros). Éste es el verdadero 'castigo'".*

217 Versão em espanhol: *"La idea básica de un nuevo derecho penal más humano debería ser: primero, la de evitar una injusticia, en la medida en que pueda repararse el daño; luego, compensar la mala acción con una buena. Esta buena acción no tendría que aplicarse necesariamente a las personas dañadas y ofendidas, sino a cualquiera; puesto que rara vez suele cometerse un desmán directamente contra el individuo en concreto, sino contra un miembro de la sociedad humana, – por eso, la buena acción le es debida a la sociedad. Lo cual no ha de entenderse de forma tan grosera como si un robo tuviera que ser enmendado con un regalo; se trata más bien de que quien ha evidenciado su mala voluntad, muestre ahora algo de buena voluntad."*

[53] 158, o filósofo deixa claro que a reparação não necessita ser direcionada necessariamente à vítima imediata do malfeitor, visto que, em geral, "a boa ação é devida à sociedade" como um todo.

Para Nietzsche, essa boa ação deve ser percebida como uma maneira de o malfeitor demonstrar alguma boa vontade, como uma espécie de contrapeso à má vontade manifestada por meio de sua ação delituosa ou injusta.[218]

Por fim, o filósofo prussiano aconselha que seja assegurado ao criminoso, com toda deferência, o "anonimato ou com outro nome e freqüente mudança de endereço, para que a integridade da reputação e sua vida futura corram o menor risco possível" (MO/A 202).

O anonimato e a mudança de nome e de endereço visam poupar o malfeitor do estigma que porventura lhe seria imposto por outrem, em virtude de uma falta cometida. Isso porque a possibilidade de uma saudável existência por vir requer a total ausência de suplício ignominioso.

Ademais, para o filósofo alemão, o castigo macula mais do que o próprio crime, conforme ele argumenta em ***Aurora*** 236: "Coisa estranha, a nossa punição! Não purifica o infrator, não é uma expiação: pelo contrário, ela mancha mais do que o próprio crime".

Em relação à vítima direta de uma injustiça ou de um delito, Nietzsche pondera:

> É certo que quem foi prejudicado, sem considerar como o prejuízo pode ser reparado, quer ter sua ***vingança*** e recorre então aos tribunais – é o que mantém provisoriamente nossas horríveis leis penais, com sua balança de merceeiro e sua ***vontade de contrabalançar a culpa com a pena*** (MO/A 202).

Não é de se estranhar que a expectativa da vítima, ao recorrer aos tribunais, não seja a de reparação do dano sofrido, mas sim de obter sua vingança. Conforme Nietzsche escreve em MA/HH II, AS, 33, os castigos judiciais são, invariavelmente, uma forma de vingança. De fato, as nossas "horríveis leis penais" (***abscheulichen Strafordnungen***)[219], mediante

---

218 Aqui, não poderíamos deixar de comentar os termos iniciais de NF/FP II (1976) 18 [53] 158: "A ideia básica de um novo direito penal mais humano deveria ser [...]". Assim, Nietzsche parece demonstrar uma preocupação em ***humanizar*** as leis penais, tornando-as mais suaves. É preciso salientar, todavia, que essa sua preocupação não encontra respaldo em nenhuma de suas obras publicadas antes de seu falecimento, em 1900, tampouco naquelas publicadas postumamente, mas com a sua expressa autorização. Pelo contrário, conforme podemos constatar em ***Além do bem e do mal*** 201, onde o filósofo irá repreender o "amolecimento e enlanguescimento doentio" da sociedade que toma o partido de seu infrator. Devido à importância dessa questão, mais à frente, fazemos um exame mais aprofundado desse aforismo de ***Além do bem e do mal***.

219 À época da publicação de ***Aurora***, em 1881, em todo o território unificado da Alemanha, vigia o Código Penal para o Império Alemão (***Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich***), de 1871. Essa legislação foi elaborada, em grande parte, com base no Código Penal da Prússia, de 1851, o qual, por sua vez, incorporava uma forte influência do Código Penal da França, de 1810. Todos esses códigos penais visavam à ***prevenção*** geral por justa ***retribuição***, albergando, assim, tanto as justificativas utilitaristas como as retributivas do castigo (Cf. GRÜNHUT, Max. 1961. The Reform of Criminal Law in Germany. ***The British Journal of Criminology***, **2**(2):171-177). A

a tutela do Estado, excluem a vítima do conflito, negando a ela o direito de obter qualquer reparação compensatória pelo dano que lhe foi causado. Nesse caso, a única expectativa que resta à pessoa prejudicada, é a satisfação do seu instinto de vingança.

Quanto aos esforços para "***contrabalançar a culpa com a pena***", em MA/HH, AS, 24, Nietzsche pondera que o fiel da "balança de merceeiro" do direito penal é, ao final e ao cabo, o grau de conhecimento que o juiz tem ou pode obter "da história de um crime", ou seja, o "fluxo das circunstâncias" que levaram o criminoso a cometer seu crime. Observe-se como o filósofo elabora o raciocínio acerca da atenuação da "culpa" do criminoso:

> O criminoso que conhece todo o fluxo das circunstâncias não vê seu ato tão fora da ordem e da inteligibilidade como seus juízes e censores; mas seu castigo é mensurado justamente conforme o grau do espanto de que eles são tomados, ao ver o ato como algo incompreensível. — Quando o conhecimento que o defensor de um criminoso tem do caso e de sua história prévia vai longe o suficiente, as chamadas circunstâncias atenuantes, que ele apresenta uma após a outra, terminam por abolir inteiramente a culpa. Ou, de forma ainda mais clara: o defensor vai atenuar pouco a pouco e enfim eliminar totalmente esse espanto que condena e que mede o castigo, ao obrigar todo ouvinte honesto a confessar para si mesmo: "ele tinha que agir como agiu; se o castigarmos, estaremos castigando a eterna necessidade". — Medir o grau da pena segundo o grau de conhecimento que se tem ou se pode obter da história de um crime — isso não contraria toda equidade? (MA/HH, AS, 24).

No entanto, o direito penal moderno não parece deixar lugar para que a probidade intelectual de um juiz penal, mesmo ciente das mais evidentes "circunstâncias atenuantes", o leve a concluir que o criminoso "tinha que agir como agiu". Seja por razões dissuasórias ou meramente vingativas, esse juiz estaria compelido pela própria lei penal a castigar "a eterna necessidade".

Não obstante, Nietzsche nos leva a questionar se não deveríamos poder superar, de uma vez por todas, esta cultura punitiva. Assim, ele antecipa o ponto mais alto de sua

---

unificação das leis penais, por meio do Código Penal para o Império Alemão, resultou em grave involução para alguns estados do Império Alemão. A esse respeito, Thomas Vormbaum escreve: "Para os Estados federativos nos quais a pena de morte havia sido abolida, a sua reintrodução foi um retrocesso. O mesmo vale para os Estados em que o agora extenso direito penal sobre ofensas morais já havia sido reduzido, sob a influência da teoria do direito penal do Iluminismo e do Código Penal da Baviera, de 1813. Em geral, no entanto, a era liberal do direito penal com suas conquistas constitucionais, mas também com as restrições típicas dessas conquistas, por parte de elementos autoritários, produziu uma de suas últimas grandes obras com este Código Penal do Império unificado." (VORMBAUM, 2014, p. 79). (Tradução livre da versão em inglês: "***For those federal states in which capital punishment had been abolished, its reintroduction was a step backwards. The same went for states in which the now extensive criminal law on moral offences had previously been cut back under the influence of the theory of criminal law of the Enlightenment and the Bavarian Criminal Code of 1813. On the whole, however, the liberal age of criminal law with its constitutional achievements, but also with the typical restrictions of these achievements by authoritarian elements had produced one of its last great works with this unified Reich Criminal Code.***") (Cf. VORMBAUM, Thomas. ***A Modern History of German Criminal Law***. Trad. Margaret Hiley. London: Springer, 2014.)

filosofia do castigo, de onde o filósofo descortina a possibilidade de uma nova aurora para a humanidade, em que a culpa, a vingança, o pecado e o castigo sejam eliminados do mundo:

> Como seria aliviado o sentimento geral da vida, se juntamente com a crença na culpa nos livrássemos do velho instinto de vingança e olhássemos como sutil inteligência dos felizes o fato de bendizer seus inimigos, como o cristianismo, e ***fazer o bem*** aos que nos ofenderam! Vamos retirar do mundo o conceito de ***pecado*** — e enviar logo atrás dele o conceito de ***castigo***! Que esses monstros banidos passem a viver em outro lugar que não entre homens, se de fato querem viver e não perecer do próprio nojo! (MO/A 202).

Embora a maior parte do aforismo 202 de ***Aurora*** tenha sido destinado à prescrição de um tratamento da enfermidade de que padecem os criminosos, nesta passagem acima Nietzsche amplia o seu alvo para a promoção da saúde da humanidade como um todo. Em outras palavras, a superação da cultura punitiva visa aliviar "o sentimento geral da vida" em meio a todos os homens.

Em O Andarilho e Sua Sombra, do segundo volume de ***Humano, demasiado Humano***, o filósofo já apontava para a produção de efeitos deletérios dessa cultura sobre a humanidade:

> Todo criminoso faz a sociedade retroceder a estágios da cultura anteriores àquele em que ela está; tem efeito regressivo. Lembremos os instrumentos que a sociedade tem de produzir e manter para a sua defesa: o policial ladino, o carcereiro, o carrasco, não esquecendo o promotor público e o advogado; perguntemo-nos, enfim, se o próprio juiz, o castigo e todo o procedimento judicial não são fenômenos que têm efeito muito mais deprimente que edificante sobre os não-criminosos; pois a autodefesa e a vingança jamais se poderão cobrir com os panos da inocência; e, sempre que o ser humano é usado e sacrificado como um meio para os fins da sociedade, toda humanidade superior se entristece (MA/HH II, AS, 186).

Novamente, aqui, Nietzsche apresenta-se como uma espécie de médico da cultura ao questionar "se o próprio juiz, o castigo e todo o procedimento judicial não são fenômenos que têm efeito muito mais deprimente que edificante sobre os não-criminosos". Portanto, esta é uma das razões, a qual se soma às anteriormente citadas, para nos livrarmos da "crença na culpa" e do "velho instinto de vingança" (MO/A 202).

Diante dos reiterados ataques de Nietzsche à moral e à religião cristãs, causa espécie o uso que o filósofo faz de um preceito cristão, em ***Aurora*** 202 – "***fazer o bem*** aos que nos ofenderam". Para uma possível interpretação deste recurso retórico de Nietzsche, lançamos

mão de uma passagem do artigo de Brian Leiter, intitulado ***Quem é o "indivíduo soberano"? Nietzsche sobre a liberdade***.[220]

De acordo com o intérprete estadunidense, o filósofo prussiano muitas vezes explora a valência positiva que certos termos exercem sobre os seus leitores, com a intensão de engajá-los no nível emocional. Nos termos de Leiter:

> A razão disto é que Nietzsche reconhece que para transformar realmente a consciência de seus leitores preferidos, ele deve tocá-los no nível emocional, até mesmo subconsciente, e uma forma de fazê-lo é associar os seus ideais aos valores cujos seus leitores já se encontram emocionalmente investidos (LEITER, 2019(a), p. 82).

Acreditamos ser este o caso, quando Nietzsche faz menção ao cristianismo, em ***Aurora*** 202. Imediatamente após essa menção, o filósofo conclama os seus leitores a suprimir do mundo, além do conceito de "castigo" (***Strafe***), também o conceito religioso de "pecado" (***Sünd***) – uma invenção que ele atribui justamente aos teólogos cristãos (GM III, 20): "Que esses monstros banidos passem a viver em outro lugar que não entre homens, se de fato querem viver e não perecer do próprio nojo!" (MO/A 202).

Nesta frase, o adjetivo "monstros" (***Unholde***), associado ao pecado e ao castigo, funciona como uma espécie de figura retórica para desempenhar um papel nitidamente persuasivo. A mesma função pode ser atribuída ao substantivo "nojo" (***Ekel***).

Enfim, a força suasória desta passagem de ***Aurora*** 202 não deve ser menosprezada, se quisermos posicionar a real importância deste aforismo para a filosofia nietzschiana do castigo.

Por outro lado, Nietzsche tinha plena consciência acerca da extemporaneidade do seu pensamento filosófico sobre a abolição do castigo, conforme revela o seguinte aforismo de O Andarilho e sua Sombra, de ***Humano, demasiado humano II***:

> A cólera e o castigo são prendas que nos vêm da animalidade. O homem só atinge a maioridade quando devolve aos animais essa dádiva de berço. — Isso esconde um dos maiores pensamentos que os homens podem ter, o pensamento de um ***progresso de todos os progressos***. — Avancemos juntos alguns milênios, caros amigos! Aos homens ainda está reservada ***muita alegria***, de que os atuais não fazem idéia! E é lícito nos prometermos essa alegria, até mesmo predizê-la e invocá-la como algo necessário, desde que o desenvolvimento da razão humana ***não pare***! Um dia não mais ousaremos cometer o pecado ***lógico*** que encerram a cólera e o castigo, exercidos in-

---

220 Cf. LEITER, Brian. 2019. Quem é o "Indivíduo Soberano"? Nietzsche sobre a Liberdade. Trad. Caius Brandão & Ricardo Bazilio Dalla Vecchia. ***Estudos Nietzsche***, **10**(1):69-90.

dividualmente ou em sociedade: um dia, quando coração e cabeça tiverem aprendido a viver tão próximos quanto hoje ainda se acham distantes. O fato de que ***não mais*** se acham tão distantes como originalmente é bem visível se lançamos um olhar sobre a inteira marcha da humanidade; e o indivíduo que pode contemplar toda uma vida de trabalho interior terá consciência, com soberba alegria, da distância superada, da proximidade alcançada, para então se atrever a abrigar esperanças ainda maiores (MA/HH II AS 183).

Expressões como "avancemos juntos alguns milênios", "um dia não mais ousaremos", e "um olhar sobre a inteira marcha da humanidade" revelam que o filósofo mira o horizonte de um futuro ainda muito distante do seu próprio tempo e, quiçá, do nosso também. Mas como ele mesmo pondera, é preciso predizer e invocar a alegria do "progresso de todos os progressos", ou seja, a completa superação do castigo.

O reconhecimento acerca da intempestividade de suas reflexões sobre o abolicionismo do castigo se mostra também no trecho final do aforismo 202 de ***Aurora***, em que Nietzsche argumenta sobre a imaturidade para se compreender um criminoso como doente, uma vez que os estudos da arte médica ainda não se debruçaram, suficientemente, sobre questões morais, religiosas e jurídicas. Em relação a isso, ele escreve:

Quanto a nós — não estaríamos ainda maduros para a concepção oposta? Não deveríamos poder dizer: todo "culpado" é um doente? — Não, ainda não chegou esse momento. Ainda faltam os médicos para os quais isso que chamamos de moral prática deverá ter se transformado num aspecto de sua arte e ciência da cura; ainda falta, de modo geral, o ávido interesse por tais coisas, que um dia talvez não pareça diferente da tempestade e ímpeto das velhas emoções religiosas; os que cuidam da saúde ainda não estão de posse das igrejas; o estudo do corpo e da dieta ainda não está entre as obrigações das escolas primárias ou superiores; ainda não há silenciosas agremiações de pessoas comprometidas em renunciar à ajuda dos tribunais e punição e vingança de seus malfeitores; nenhum pensador teve ainda a coragem de medir a saúde de uma sociedade e dos indivíduos pelo número de parasitas que podem suportar, e ainda não houve um fundador de Estado que conduzisse o arado no espírito dessas palavras generosas e doces: "Se queres cultivar a terra, cultiva-a com o arado: então se jubilarão contigo o pássaro e o lobo que segue o teu arado — toda criatura se jubilará contigo" (MO/A 202).

Portanto, Nietzsche estava plenamente ciente de que seus contemporâneos ainda não estavam suficientemente maduros para conceber toda pessoa culpada[221] como doente. Para que tal concepção fosse amplamente formulada, e tornada parte enraizada de uma nova cultura, antes seria necessária a existência de médicos, cujas "arte e ciência da cura" –

---

221 Observe que, nessa passagem, o filósofo grafa entre aspas o termo "culpado" (***"Schuldige"***), uma vez que ele próprio já defendia que a culpa não existe – o que é uma consequência necessária da sua teoria da completa irresponsabilidade (MA/HH I 107).

ISBN 978-65-5360-182-6

inclusive “o estudo do corpo e da dieta” – estivessem volvidas para a solução de problemas que emanam da moral prática.

Esta expectativa de uma autoridade da medicina e da fisiologia sobre as questões morais volta a ser abordada pelo filósofo numa nota, no final da Primeira Dissertação da ***Genealogia da moral***, onde se lê:

> - É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do ***valor*** das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação ***fisiológica***, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica (GM I, 17).

Além da inexistência da aplicabilidade de uma tal inteligência médica no campo da moral, ainda não havia, tampouco, “silenciosas agremiações de pessoas comprometidas em renunciar à ajuda dos tribunais e punição e vingança de seus malfeitores”. A abdicação aos castigos judiciais e à vingança requer, por sua vez, uma “nova precaução”, conforme Nietzsche escreve em ***A gaia ciência***:

> Deixemos de pensar tanto em castigar; repreender e melhorar! Raramente mudamos um indivíduo; e, conseguindo fazê-lo, talvez tenhamos conseguido algo mais, sem o perceber: ***nós*** fomos mudados por ele! Cuidemos, isto sim, para que a nossa influência ***em tudo o que há de vir*** compense e ultrapasse a dele! Não lutemos em combate direto! – toda repreensão, punição e desejo de melhorar outros equivale a isso. Mas elevemos tanto mais a nós mesmos! Demos cores cada vez mais brilhantes ao nosso exemplo! Obscureçamos o outro com a nossa luz! Não! Não queremos ficar mais ***obscuros*** por sua causa, como todos os que castigam e não se satisfazem! É melhor que nos afastemos! Desviemos o olhar! (FW/GC 321).

Do mesmo modo que, a certa altura de ***Aurora*** 202, Nietzsche desvia o seu olhar do tratamento ao criminoso para ocupar-se com a saúde dos homens em geral, também em FW/GC 321, observamos um cuidado especial do filósofo, direcionado não aos criminosos, mas justamente àqueles que tendem a julgar, castigar e se vingar de seu malfeitor: “sem o perceber: ***nós*** fomos mudados por ele!”

No lugar de querer repreender, punir e melhorar os outros, Nietzsche aconselha a evitarmos o “combate direto” e a elevarmos “tanto mais a nós mesmos”. Por meio do

nosso próprio exemplo e influência, podemos obscurecer o alcance do malfeitor com a nossa própria luz.

Ao invés de nos tornarmos "mais ***obscuros*** por sua causa, como todos os que castigam e não se satisfazem", devemos dele nos afastar e desviar o nosso olhar.

Ressaltamos também uma passagem do trecho final de ***Aurora*** 202, onde se lê: "nenhum pensador teve ainda a coragem de medir a saúde de uma sociedade e dos indivíduos pelo número de parasitas que podem suportar."

Conforme observamos anteriormente[222], essa formulação é correlata àquela que aparece na Segunda Dissertação da ***Genealogia da moral***, onde Nietzsche escreve:

> Não é inconcebível uma sociedade com tal ***consciência de poder que*** se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar ***impunes*** os seus ofensores. "Que me importam meus parasitas?", diria ela. "Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso! (GM II, 10).

Ao colacionar os textos de GM II, 10 e MO/A 202, acreditamos ser razoável afirmar que um determinador comum entre os sentidos atribuídos aos termos "poder" (***Macht***) e "saúde" (***Gesundheit***) seja a força (***die Stärke***) dos indivíduos e da sociedade. Ao escrever sobre a questão da graça, numa passagem em que examina o aforismo 202 de ***Aurora***, Martha Nussbaum (1994)[223] parece corroborar esse nosso entendimento: "Aqui enxergamos mais uma extensão da graça: o malfeitor não é simplesmente solto, ele torna-se um objeto de dedicação e cuidado da pessoa forte" (NUSSBAUM, 1994, p. 156). (Tradução livre)[224].

Seguindo esta linha de interpretação, temos então que são justamente os indivíduos e as sociedades fortes, poderosas e saudáveis que teriam o privilégio de se permitirem ao seu "mais nobre luxo": abdicar da punição e da vingança contra seus ofensores.

Em face desta conclusão de que os mais fortes são aqueles que estariam aptos à graça, em relação aos criminosos, torna-se necessário examinar uma passagem de um aforismo de ***Além do bem e do mal***, em que Nietzsche critica o enternecimento da sociedade, em relação aos seus criminosos:

> Na história da sociedade há um ponto de amolecimento e enlanguescimento doentio, no qual ela mesma, de modo inclusive sério e honesto, toma o partido de quem a prejudica, de seu ***infrator***. Castigar lhe parece de algum

---

222 Ver nota de rodapé número 191, na página 144, Seção 4.1.

223 Cf. NUSSBAUM, Martha. 1994. Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism. In: SCHACHT, Richard (org.). ***Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals***. Los Angeles: University of California Press, 1994:139-167.

224 Original em inglês: "***Here we see a further extension of mercy: the offender is not simply let go, he becomes an object of the strong person's devotion and care.***"

ISBN 978-65-5360-182-6

> modo injusto – certamente a idéia de " castigo" e "dever castigar" lhe dói, lhe dá medo. "Não basta torná-lo *inofensivo*? Para que castigar? Castigar é terrível! " – com essa pergunta a moral de rebanho, a moral do temor, tira sua última consequência (JGB/BM 201).

Antes de mais nada, é necessário nos precaver de uma possível leitura equivocada desse aforismo. Por mais que este trecho possa dar a falsa impressão de que a intenção de Nietzsche seja a de recriminar o abolicionismo do castigo, na verdade, o cerne do seu argumento é a crítica ao "amolecimento e enlanguescimento doentio" de uma sociedade que se deixa conduzir por uma "moral de rebanho, a moral do temor".

Nesse caso, as motivações que justificam o desejo de abolir o castigo, ou de suavizar as leis penais, não advém da magnanimidade ou da força, mas do medo e da fraqueza de uma sociedade culturalmente adoecida.

Em sua tese de doutorado, Laura McAllister confirma o entendimento de que, em JGM/BM 201, a crítica de Nietzsche está voltada não contra a suavização das leis penais, propriamente dita, mas contra as razões pelas quais a sociedade deseja atenuar o castigo. Observe-se seu argumento, em suas próprias palavras:

> Nietzsche discute a relação entre sociedade, poder e punição em três passagens às quais, desejo chamar a atenção. Em GM 2.10, Nietzsche refere-se a uma sociedade motivada a punir com menos frequência e menos severidade porque ela é poderosa e consciente desse seu poder. Em BGE 201 e TI 'Incursões de um Extemporâneo,' 37, Nietzsche refere-se a uma comunidade moderna, que também é motivada a punir menos e até procura abolir a prática totalmente. No entanto, existe uma distinção significativa entre a comunidade discutida em GM e aquelas discutidas em BGE e TI. Em particular, as duas últimas são motivadas a punir menos não porque são poderosas, mas, porque não têm poder; seu desejo de abolir a prática deriva do medo e da fraqueza. Nietzsche associa força e poder à superação do desejo de punir, desde que a motivação para não mais punir venha de um lugar de força. [...] Ele se concentra não apenas na prática como tal, mas na motivação que dá origem à prática, e aqueles que Nietzsche elogia superam o desejo de punir como resultado de sua força (MCALLISTER, 2021, p. 126). (Tradução livre)[225].

---

225 Original em inglês: *"Nietzsche discusses the relationship between society, power, and punishment in three passages to which I wish to draw attention. In GM 2.10 Nietzsche discusses a society that is motivated to punish less often and less severely because it is powerful and conscious of this power. In BGE 201 and TI 'Expeditions of an Untimely Man,' 37 Nietzsche addresses a modern community, which is also motivated to punish less and even seeks to abolish the practice in its entirety. However, a significant distinction exists between the community discussed in GM and those discussed in BGE and TI. In particular, the latter two are motivated to punish less not because they are powerful, but because they lack power; their desire to abolish the practice derives from fear and weakness. Nietzsche associates strength and power with overcoming the desire to punish so long as the motivation to no longer punish derives from a place of strength. (...) He focuses not merely on the practice as such, but the motivation that gives rise to the practice, and those that Nietzsche praises overcome the desire to punish as a result of strength".*

Neste momento, é essencial compreender uma distinção fundamental entre o conceitos de "misericórdia" (***Barmherzigkeit***), da moral cristã, e de "graça" (***Gnade***), da ética nietzschiana: o primeiro advém da fraqueza e enfermidade moral; enquanto o segundo é o transbordamento da força, saúde e poder.

Ainda de acordo com McAllister, para Nietzsche, a concessão da graça beneficia mais àqueles que têm o privilégio de exercê-la do que a quem ela é direcionada.

A esse respeito, McAllister escreve:

> Enquanto a graça é tipicamente pensada como uma benesse àqueles a quem é ela concedida, em oposição a isso, Nietzsche afirma que a graça é uma dádiva àqueles que a realizam. Por meio da graça, o homem ferido cura sua vulnerabilidade, restaura seu orgulho e nega ao ofensor o reconhecimento que deseja. Dessa maneira, a graça é mais eficaz do que o castigo e a vingança (MCALLISTER, 2021, pp. 101 e 102). (Tradução livre)[226].

Após esta análise dos trechos que consideramos mais importantes de ***Aurora*** 202, ainda nos resta lançar o foco sobre o sentido desse aforismo como um todo em si mesmo. Ao fazê-lo, devemos nos acautelar contra a inclinação de associar a "promoção da saúde" com uma hipotética intenção do filósofo prussiano de erigir um novo ideal ou uma nova moralidade.

Em ***Ecce homo***, Nietzsche escreve: "Aqueles que acreditaram ter compreendido algo sobre o meu propósito, haviam me refeito à sua imagem – muitas vezes um oposto do que eu sou, um 'idealista', por exemplo" (EH, ***Por que Escrevo tão Bons Livros***, 1).

Portanto, se Nietzsche não pretende propor novos ideais ou valores morais, devemos concluir que o seu propósito com o aforismo 202 de ***Aurora*** é antes o de articular uma reflexão filosófica de contracultura que coloca em questão a justiça punitiva. Ao defender explicita e enfaticamente o abolicionismo do castigo, o filósofo almeja tão simplesmente conjecturar a possibilidade das "tantas auroras que não brilharam ainda"[227], o que, nesse caso, se traduz em novas formas de avaliação e, consequentemente, em novas condutas em relação aos criminosos.

Por fim, devemos ressaltar a ausência de quaisquer resquícios de justificativas retributivas ou utilitaristas para a imposição do castigo, em ***Aurora*** 202, ou mesmo no restante

---

226 Original em inglês: ***"While mercy is typically thought of as a gift to those it is bestowed upon, in opposition to this, Nietzsche says that mercy is a gift for those who enact it. Through mercy the man who was harmed heals his vulnerability, restores his pride, and denies the offender the recognition he desires. In this way, mercy is more effective than punishment and revenge".***

227 "Há tantas auroras que não brilharam ainda" é a epígrafe de ***Aurora***, extraída de uma linha do ***Rigveda*** (um dos textos canônicos do hinduísmo).

ISBN 978-65-5360-182-6

de toda a obra.[228] Entendemos essa ausência como mais uma evidência de que Nietzsche não propõe tão somente uma reforma dos sistemas punitivos, senão a sua total e peremptória superação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo a hipótese levantada, na presente pesquisa – de que o filósofo Friedrich Nietzsche, de fato, se legitima como um abolicionista do castigo –, admitimos que há indícios relevantes que autorizam supor que o contexto investigativo engendrado reúne, com rigor, evidências que identificam que o filósofo refuta, com veemência, as duas principais doutrinas da justiça punitiva, respectivamente, nomeadas como teoria retributiva e teoria utilitarista da punição. Ademais, ressalte-se que Nietzsche, sobre tal linha de investigação, elaborou preciosos postulados, fundando, assim, a sua própria filosofia do castigo. O ponto chave da filosofia de Nietzsche, que traz relevância para os estudos da temática do castigo, é a sua irredutível defesa da erradicação dos sistemas punitivos, mediante a adoção de novos modos de valoração, em relação aos cânones da justiça punitiva, em vigor à sua época. Visionário? Talvez, mas, ao problematizar o castigo, Nietzsche filosofa com o martelo em punho. A tarefa a que ele se debruça consiste em demonstrar o caráter de invalidade dos pressupostos das referidas teorias punitivas, e em desvelar os seus danosos fins à cultura e à saúde fisiopsicológica do homem. Além do mais, é importante destacar que Nietzsche submeteu o problema do castigo à análise crítico-genealógica, ***pari passu*** à sua luta contra a moralidade platônico-cristã. Nessa perspectiva, buscou, dessa forma, viabilizar a sua concepção sobre a possibilidade de autossupressão da justiça punitiva, sobretudo, como já afirmamos, na transvaloração de todos os valores envolvidos na esteira da punição, com vistas à restauração da inocência do vir-a-ser.

O abolicionismo do castigo, em Nietzsche, de acordo com as investigações realizadas, é reconhecido por alguns comentadores importantes da área do direito.[229] Todavia, entre os filósofos, observamos cautela em admitir, cabalmente, que Nietzsche é um completo abolicionista dos sistemas punitivos. Embora, por um lado, grande parte dos filósofos, intérpretes de Nietzsche, sejam unânimes em reconhecer que a filosofia nietzschiana do castigo rechaça

---

228 Aqui, devemos observar que em Aurora 187, Nietzsche considera a possibilidade benfazeja de que o criminoso possa se denunciar e impor a si mesmo uma punição por seu crime, com base numa lei que ele mesmo tenha se dado.

229 O jurista alemão, Jochen Bung (2007), reconhece Nietzsche como um grande teórico da renúncia ao castigo. Amilton Bueno de Carvalho (2013 e 2021), jurisconsulto e especialista em direito penal, é autor de dois livros sobre o abolicionismo do castigo, nas obras do filósofo prussiano. Lucas Villa (2021),jurista e criminologista, afirma que Nietzsche pode ser considerado o primeiro filósofo abolicionista penal.

a justificativa retributiva da punição, por outro lado, eles avaliam que o filósofo prussiano defende a manutenção do castigo, por causa de sua suposta utilidade social.[230]

Diante da aparente controvérsia que identificamos, entre os grupos de filósofos e juristas, tecemos algumas considerações adicionais, pretendendo superar tais polêmicas, o que se consumou, nos nossos estudos, a lógica da conclusão anunciada a que chegamos: Nietzsche é, de fato, um abolicionista do castigo.

Cumpre destacar que, embora a pesquisa tenha assumido um percurso científico e filosófico rigoroso, admitimos a importância de registrar que a presente temática não se esgota nessa investigação. Pelo contrário, esperamos esta pesquisa impulsione novos estudos para aprofundar o tema do abolicionismo do castigo, em Nietzsche.

Destacamos, também, que a própria dinâmica da presente análise, e da busca pela precisa compreensão sobre a lógica de rejeitar ou validar a hipótese da pesquisa, implica um movimento arriscado, e audacioso, de atribuir ao filósofo prussiano uma tomada de posição em relação a qualquer tema em questão, em razão do caráter assistemático e, por vezes, antagônico do seu pensamento filosófico. No entanto, a despeito de certos antagonismos no interior dos seus escritos e, particularmente, no âmbito da sua filosofia do castigo, foi possível identificar fatores cabais que ratificam a coerência da teoria de Nietzsche sobre os sistemas punitivos.

Por exemplo, nos deparamos, nos dois volumes de ***Humano, demasiado humano***, com dois aforismos em que o pensador alemão não apenas conjectura a possibilidade, mas, efetivamente, defende a utilidade social do castigo. São eles: MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323. Em contrapartida, nesses mesmos dois volumes da obra, encontramos outros aforismos, MA/HH I 70 e MA/HH II AS 186, em que Nietzsche, claramente, critica as consequências do argumento utilitarista de MA/HH I 105 e MA/HH II AS 323.[231] Contudo, a nossa pesquisa demonstrou que, após a publicação de ***Humano, demasiado humano***, ocorreu uma forte e definitiva inflexão do pensamento de Nietzsche, em relação à sua ocasional aproximação ao utilitarismo inglês. No bojo desse distanciamento, identificamos uma mudança radical, evidenciada pelas críticas abrasivas do filósofo prussiano contra a teoria utilitarista da punição, particularmente, em interlocução com Paul Rée.

Já em relação à doutrina retributiva do castigo, a nossa investigação confirma a compreensão de grande parte da recepção filosófica de Nietzsche. Em outras palavras,

---

230 Dentre eles, podemos citar os filósofos e comentadores de Nietzsche, Oswaldo Giacoia Junior (2012), Alice Medrado (2021), Brian Leiter (2019) e Peter Sedgwick (2013).

231 O antagonismo em questão foi examinado com maior profundidade na Seção 2.1.

ISBN 978-65-5360-182-6

ela demonstra a clara discordância do filósofo alemão em relação ao castigo por merecimento, isto é, quando a punição é justificada por supostas culpa e responsabilidade moral do malfeitor.

Com isso, chegamos ao entendimento final de que Nietzsche reúne, em seus escritos, sobre o tema do castigo, argumentos relevantes que demonstram que ele refuta, veementemente, tanto o utilitarismo como o retributivismo. Tal conclusão encontra respaldo no artigo de Robin Small, intitulado ***Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique***[232].

Com efeito, a partir da publicação de Aurora, em 1881, não encontramos nas obras publicadas ou nos manuscritos autorizados para publicação pelo filósofo prussiano, nenhuma passagem que justificasse a imposição do castigo.[233] Muito pelo contrário, uma vez que, desde então, todas as menções de Nietzsche aos sistemas punitivos são, meramente, descritivas e analíticas ou, quando de teor avaliativo, enunciam e denunciam clara discordância e, até mesmo, repulsa aos dispositivos de natureza punitiva. No nosso entendimento, esse fato revela uma coerência na filosofia nietzschiana do castigo, a qual culmina com a defesa intransigente do abolicionismo do castigo.

Nietzsche é um filho do seu tempo, atento às idiossincrasias e tendências dos sistemas punitivos em vigor. Conforme ele mesmo escreve em ***Ecce homo***, "Uma coisa sou eu, outra são meus escritos" (EH, ***Por que Escrevo tão Bons Livros***, 1). Nessa obra autobiográfica, o pensador revela que ele não nutria a expectativa de que houvesse "ouvidos e mãos" para a sua filosofia, pelo menos, não entre os seus contemporâneos. Sim, Nietzsche sabia que era um pensador póstumo e um extemporâneo visionário. Em ***A gaia ciência***, ele escreve: "É preciso ser ***muito leve***, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos! (FW/GC 380)". Sendo, assim, um filósofo do porvir, o seu pensamento presume alcançar o futuro da humanidade.

Hoje, no entanto, pouco mais de um século desde a morte de Nietzsche, a sua filosofia do castigo permanece, aos nossos olhos, turvada por nossa paixão punitivista. Amilton Bueno de Carvalho confirma essa triste obviedade: "o senso comum é agressivo: deve-se punir cada vez mais e cada vez mais a penas longas e cada vez mais com menos benefícios no momento da execução penal" (CARVALHO, 2013, p. 81). Felizmente, é certo que estamos

---

232 SMALL. Robin. 2009. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique. ***Utilitas***, **9**(1):39-58.

233 Aqui, devemos excetuar o aforismo 187 de ***Aurora***, onde Nietzsche defende a ***autoimposição*** da punição, mas, de modo nenhum, a imposição do castigo por outrem.

ISBN 978-65-5360-182-6

fadados a superar esse modo de pensar, se quisermos prosperar enquanto espécie. Afinal, conforme a analogia metafórica de Nietzsche, em ***Aurora***: "a serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos" (MO/A 573).

BIBLIOGRAFIA

1. ABBEY, Ruth. ***Nietzsche's middle period***. New York: Oxford University Press, 2000.

2. ANASTÁCIO, Lara. 2020. Funções do Patológico em ***Aurora*** e ***A Gaia Ciência***: um prólogo para a "grande saúde". ***Estudos Nietzsche***, **11**(2):54-68. Acesso em 01/03/2022: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/33051/22376>.

3. ANOMALY, Jonny. 2005. Nietzsche's Critique of Utilitarianism. ***Journal of Nietzsche Studies***, Issue **29**:1-15. Acesso em 10/06/2020: <https://doi.org/10.1353/nie.2005.0002>.

4. ANSELL-PEARSON, Keith. ***Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche's Moral and Political Thought***. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

5. BARBOSA, Lucas R. 2020. Nietzsche e a Proto-Genealogia de Aurora: A Moralidade do Costume e os Sentimentos Morais. ***Primeiros Escritos***, **1**(10):181-205. Acesso em 25/03/2022: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5920.primeirosescritos.2020.155691>.

6. BEDAU, Hugo. 2004. Bentham's Theory of Punishment: Origin and Context. ***UCL Bentham Project Journal of Bentham Studies***, **7**(1):1-15. Acesso em 12/02/2021: <www.scienceopen.com/hosted-document?doi=10.14324/111.2045-757X.023>.

7. BENOIT, Blaise. 2012. Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser. Trad. Bernardo C. Oliveira. ***Revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência***, **5**(1):55-72. Acesso em 13/04/2022: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/25920>.

8. BRANDÃO, Caius. ***Estudos das ideias de justiça no pensamento político-filosófico de Jean-Jacques Rousseau***. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2015.

9. Brobjer, Thomas. ***Nietzsche's Philosophical Context: an Intellectual Biography***. Chicago: University of Illinois Press, 2008.

10. _______. 1996. On the Revaluation of Values. ***Band 25 1996***, edited by Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, Günter Abel and Werner Stegmaier, Berlin, Boston: ***De Gruyter***, **25**:342-348. Acesso em 25/04/2022: <https://doi.org/10.1515/9783112421581-018>.

ISBN 978-65-5360-182-6

11. BUNG, Jochen. 2007. Nietzsche über Strafe. ***Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtwissenschaft***, **119**(1):120-136. Acesso em 05/09/2022: <https://doi.org/10.1515/ZSTW.2007.004>.

12. BURNHAM, Douglas. ***The Nietzsche Dictionary***. London: Bloomsbury, 2015.

13. BYRD, Sharon. 1989. Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution. ***Law Philos***, **8**(2):151-200. Acesso em 05/04/2019: https://www.jstor.org/stable/3504694

14. CAMPS, Victoria***. Breve historia de la ética***. Barcelona: RBA, 2013.

15. CAREL, Havi. 2006. Moral and Epistemic Ambiguity in Oedipus Rex. ***Janus Head***, 9(1):97-115. Acesso em 08/07/2021: <https://www.researchgate.net/publication/228514590_Moral_and_Epistemic_Ambiguity_in_Oedipus_Rex>

16. CARNIO, Henrique. ***O Direito e a Política entre a Obligatio e o Bando***. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013. Acesso em 26/11/2021: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/6126>.

17. CARVALHO, Amilton. ***Direito penal a marteladas***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013

18. _______. ***Abolicionismo penal e[m] Nietzsche***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

19. CARVALHO, Salo. 2006. Memória e Esquecimento nas Práticas Punitivas. ***Estudos Ibero-Americanos***, **32**(2):61-85. Acesso em 04/07/2018: <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2006.s.1350>.

20. _______. ***Antimanual de criminologia***. São Paulo: SaraivaJur, 2022

21. CAVALCANTI, Anna. 2012. Nietzsche, a Memória e a História – Reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea. ***Revista Philosophos***, **17**(2):77-105. Acesso em 22/07/2018: <https://doi.org/10.5216/phi.v17i2.18860>.

22. CLARK, Maudemarie e LEITER, Brian (orgs.). ***Friedrich Nietzsche – Daybreak***. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

23. CONCEIÇÃO, Gilmar. 2018. Hobbes: o Leviatã como Estabilidade Política em Tempo de Crise***. Revista Educere Et Educare***, **13**(27). Acesso em 05/01/2021: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/16188/13158>.

24. CHURCHLAND, Patricia. 2006. The Big Questions: Do We Have Free Will? ***New Scientist***, **2578**:42-45. Acesso em 08/04/2022: <https://www.newscientist.com/article/mg19225780-070-the-big-questions-do-we-have-free-will>.

25. _______. ***Touching a nerve: the self as brain***. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2013.

26. DALLA VECCHIA, Ricardo. ***O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche***. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2014. Acesso em 02/05/2019: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281226>.

27. DELBÓ, Adriana. ***Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche***. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Direitos Humanos da Universidade Estadual de Campinas, 2006. Acesso em 03/03/2019: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1603392>.

28. DIAS, Geraldo. Aurora: uma Obra de Transição no Conjunto dos Escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, **34**(I): 231-254. Acesso em 30/03/2022: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/VynVGmtRX94mkPJcxCFKq7M/?lang=pt#>.

29. DOLSON, Grace. 1901. The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche. *The Philosophical Review*, **10**(3):241-250. Acesso em 02/02/2021: <https://doi.org/10.2307/2176260>.

30. DONNELLAN, Brendan. 1982. Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict. Journal of the History of Ideas, **43**(4):595-612. Acesso em 17/08/2020: <http://www.jstor.org/stable/2709345>.

31. Dostoiévski, Fiódor. ***Crime e castigo***. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.

32. Dühring, Eugen. ***Der Werth des Lebens: Popular dargestellt***. Leipzig: Fue's Verlag, 1865.

33. _______. 2011. A Satisfação Transcendente da Vingança. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. *Estudos Nietzsche*: **2**(1):123-138. Acesso em 18/07/2020: <http://dx.doi.org/10.7213/ren.v2i1.22595>.

34. _______. ***Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung***. Leipzig: L. Heimann's Verlag, 1875.

35. ELGAT, Guy. ***Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals.*** New York: Routledge, 2017.

36. FAUSTINO, Marta. 2017. A 'Grande Libertação' e a Doutrina Nietzschiana da Saúde: A 'Grande Saúde' nos Prefácios a Humano, Demasiado Humano. *Estudos Nietzsche*, **9**(2): 20-39. Acesso em 15/02/2022: <https://periodicos.ufes.br/index.php/estudosnietzsche/article/view/17992>.

37. _______. ***Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia.*** Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013. Acesso em 16/01/2022: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/11389/1/TESE_MF_final.pdf>.

38. FERNANDES, Rodrigo. 2005. ***Nietzsche e o direito***. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

39. Fletcher, George. ***Rethinking Criminal Law***. New York: Oxford University Press, 2000.

40. FRANÇA, Virgínia. 2003. Positividade e Negatividade da Crueldade em Nietzsche. In FEITOSA, C. ***et al***. (org.), ***A fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV.*** Rio de Janeiro: DP&A, p. 407-412.

41. FREZZATTI JUNIOR, Wilson. 2006. A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia. ***Tempo da Ciência***, **11**(22):115-135. Acesso em 27/04/2022: <https://doi.org/10.48075/rtc.v11i22.153>.

42. FREUD, Sigmund. ***O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos [1930-1936]***. Trad. Paulo César de Souza. Obras completas Volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

43. GALTON, Francis. ***Inquiry into Human Faculty and its Developments.*** Edited by Gavan Tredoux. First electronic edition, 2001. Acesso em 21/03/2021: <https://galton.org/books/human-faculty/text/galton-1883-human-faculty-v4.pdf>.

44. GEMES, Ken. Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual. In GEMES, Ken (org.). ***Nietzsche on Freedom and Autonomy***. Oxford: Oxford University Press, 2009.

45. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. 2020. Saúde, Doença e Política em Nietzsche. ***Estudos Nietzsche***, **11**(2):10-40. Acesso em 22/03/2022: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/33535>.

46. _______. ***Nietzsche, o humano como memória e como promessa***. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

47. _______. ***Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever***. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

48. _______. 2010. A Autossupressão como Catástrofe da Consciência Moral. ***Estudos Nietzsche***, **1**(1):73-128. Acesso em 02/12/2021: <https://doi.org/10.7213/ren.v1i1.22563>.

49. _______. ***Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000.***

50. _______. 1989. O Grande Experimento: sobre a Oposição entre Eticidade (***Sttlichkeit***) e Autonomia em Nietzsche. ***Trans/Form/Ação***, 12:97-132.

51. GRÜNHUT, Max. 1961. The Reform of Criminal Law in Germany. ***The British Journal of Criminology***, **2**(2):171-177. Acesso em 01/05/2022: <doi:10.1093/oxfordjournals.bjc.a047904>.

52. Grzelczyk, Johan. 2005. Féré et Nietzsche: Au Sujet de la Décadence. ***Le Philosophoire***, **1**(24):188-205. Acesso em 05/04/2022: <http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-1-page-188.htm>.

53. GUYAU, Jean-Marie. ***A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction***. Trad. Gertrude Kapteyn. London: Watts & Co., 1898.

54. ______. ***Crítica da idéia de sanção***. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins, 2007.

55. HOBBES, Thomas. ***Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil***. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

56. HUANG, Jing. 2019. Did Nietzsche Want his Notes Burned? Some Reflections on the ***Nachlass*** Problem. ***British Journal for the History of Philosophy***, **27**(6):1194-1214. Acesso em 05/05/2022: <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1570078>.

57. ITAPARICA, André. 2012. Sobre a Gênese da Consciência Moral em Nietzsche e Freud. ***Cadernos Nietzsche***, **30**:13-32. Acesso em 08/04/2020: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2012.n30.7739>.

58. ______. 2013. Nietzsche e Paul Rée: o Projeto de Naturalização da Moral em Humano, demasiado humano. ***Dissertatio***, **38**:57-77. Acesso em 05/02/2019: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8620>.

59. JHERING, Rudolf von. ***O espírito do direito romano***. ***Vol. I***. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

60. ______. ***A finalidade do direito***. Trad. José Antônio Faria Correa. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1979.

61. ______. ***Sobre el nascimiento del sentimento jurídico***. Madrid: Minima Trotta, 2008, pp. 31-67.

62. KAFTSAFANA, Paul. 2011. The Relevance of History for Moral Philosophy: a Study of Nietzsche's Genealogy. In: ***Cambridge Critical Guide to Nietzsche's On the Genealogy of Morality***. Simon May (editor). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 170-192.

63. KANT, Immanuel. ***Fundamentação da metafísica dos costumes***. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

64. ______. ***A metafísica dos costumes***. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

65. KOHLER, Josef. ***Philosophy of Law***. Trad. Adalbert Albrecht. New York: The Macmillian Company, 1921.

66. LEITER, Brian. 2019. The Innocence of Becoming: Nietzsche against Guilt. ***An Interdisciplinary Journal of Philosophy*** **62**(1):70-92. Acesso em 10/08/2020: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2340250>.

67. ______. 2019(a). Quem é o "Indivíduo Soberano"? Nietzsche sobre a Liberdade. Trad. Caius Brandão & Ricardo Bazilio Dalla Vecchia. ***Estudos Nietzsche***, **10**(1):69-90. Acesso em 20/12/2019: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/21313>.

68. ______. 2017. A Teoria Nietzschiana da Vontade. Trad. Daniel Temp. ***Cadernos Nietzsche*** **38**(3):17-49. Acesso em 29/06/2021: <https://doi.org/10.1590/2316-82422017v3803bl>.

69. ______. ***Nietzsche on Morality***. New York: Routledge, 2015.

70. LINS, Daniel. 2003. A História da Cultura É a História da Crueldade. ***In*** In FEITOSA, C. ***et al***. (org.), ***A fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV.*** Rio de Janeiro: DP&A, p. 305-320.

71. LOCKE, John. ***Dois tratados sobre o*** governo. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

72. LOMBROSO, César. ***O homem delinquente***. Trad. Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007.

73. LOPES, Rogério. 2012. Estudo de Fontes e Leitura Imanente: Algumas Considerações Metodológicas a partir do caso Nietzsche. ***Dissertatio,*** **35**:227-247. Acesso em 04/05/2022: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8689>.

74. MacIntyre, Alasdair. ***After Virtue: a Study in Moral Theory***. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

75. MASTERS, Roger. ***The Political Philosophy of Rousseau***, New Jersey: Princeton, 1968.

76. ***MCALLISTER***, Laura***. Nietzsche on Criminality.*** Tese de Doutorado. Schollar Commons, University of South Florida, 2021. Acesso em 20/04/2022: <https://digitalcommons.usf.edu/etd/8827>.

77. MEDRADO, Alice***. Liberdade e imoralismo em Nietzsche***. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021. Acesso em 05/01/2021: <http://hdl.handle.net/1843/35364>.

78. ______. 2017***.*** Imoralismo – uma Ética Nietzschiana? ***Cadernos Nietzsche,*** **38**(3):51-77. Acesso em 10/08/2020: <https://doi.org/10.1590/2316-82422017v3803am>.

79. MEIRELES, Idenilson. 2017. Sobre a Noção de "Homens de Exceção" na Filosofia de Nietzsche: Elementos para Novas Possibilidades do Cultivo de Si. ***Ensaios Filosóficos,*** **XVI**:42-54. Acesso em 21/07/2020: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo16/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_VoluVo_XVI.pdf>.

80. MELO, Eder. ***O personagem Descartes: as tensões de Nietzsche com o projeto inicial da modernidade***. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2019. Acesso em 01/02/2020: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10157>.

81. MILL, John Stuart. ***Sobre a liberdade***. São Paulo: Esdra, 2011.

82. MONTINARI, Mazzino. 1997. Ler Nietzsche: o Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Ernani Chaves. ***Cadernos Nietzsche***, **3**:77-91. Acesso em 06/04/2022: <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_03_05-Montinari.pdf>.

83. MOORE, Michael. ***Placing Blame: A Theory of Criminal Law***. Oxford: Oxford University, 1997.

84. MOREIRA, Fernando. 2011. Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. ***Estudos De Nietzsche***, **2**(2):302-311. Acesso em 05/05/2022: <https://doi.org/10.7213/ren.v2i2.22606>.

85. Morillas Esteban, Antonio, & Morillas Esteban, Jordi. 2011. Bases Filológicas para una Comparación entre F. M. Dostoievski y F. Nietzsche. ***Estudios Nietzsche***, **11**:163-187. Acesso em 03/22/2020: <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/10519>.

86. MORRISSON, Iain. 2018. Nietzsche on Guilt: Dependency, Debt, and Imperfection. ***European Journal of Philosophy***: 1-17. Acesso em 03/03/2021: <https://doi.org/10.1111/ejop.12317>

87. MüLLER-Lauter, Wolfgang***. A doutrina da vontade poder em Nietzsche***. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

88. NIETZSCHE, Friedrich. ***Jenseits von Gut und Böse*** / ***Zur Genealogie der Moral***. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1988 (KSA).

89. ______. ***Assim falou Zaratustra***. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

90. ______. ***Crepúsculo dos ídolos***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

91. ______. ***Ecce homo***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

92. ______. ***Humano, demasiado humano***. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

93. ______. ***Humano, demasiado humano II***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

94. ______. ***O anticristo e ditirambos de Dionísio***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

95. ______. ***A gaia ciência***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

96. ______. ***Aurora***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

97. ______. ***Além do bem e do mal***. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

98. ______. ***Genealogia da moral – uma polêmica***. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ISBN 978-65-5360-182-6

99. _______. *Segunda consideração extemporânea: sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

100. _______. *Fragmentos Póstumos: Volumen I* (1869 – 1874). Diego Sánchez Meca (org.). Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madri: Editora Tecnos, 2007.

101. _______. *Fragmentos Póstumos: Volumen II* (1875 – 1882). Diego Sánchez Meca (org.). Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios e Jaime Aspiunza. Madri: Editora Tecnos, 2008.

102. _______. *Fragmentos Póstumos: Volumen III* (1882 – 1885). Diego Sánchez Meca (org.). Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios e Jesús Conill. Madri: Editora Tecnos, 2008.

103. _______. *Fragmentos Póstumos: Volumen IV* (1885 – 1889). Diego Sánchez Meca (org.). Traducción, introducción y notas de Juan B. Llinares y Juan L. Vermal. Madri: Editora Tecnos, 2008.

104. _______. *Fragmentos Póstumos:Volume V* (1884 – 1885). Trad. Marco Antôno Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

105. _______. *Fragmentos Póstumos:Volume VI* (1885 – 1887). Trad. Marco Antôno Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

106. _______. *Fragmentos Póstumos:Volume VII* (1887 – 1889). Trad. Marco Antôno Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

107. _______. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967. Acesso em 06/01/2018: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

108. NOZICK, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

109. NUSSBAUM, Martha. 1994. Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism. In: *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. SCHACHT, Richard (org.). Los Angeles: University of California Press, 1994:139-167.

110. PASCHOAL, A. Edmilson. *Nietzsche o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

111. POPPER-LYNKEUS, Josef. *The Individual and the Value of Human Life*. Trad. Andrew Kelyyey e Joram Haber. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995.

112. POST, A. Hermann von. 1897. An Introduction to the Study of Ethnological Jurisprudence. Trad. Thomas J. McCormack. *The Open Court*, XI(II):641-653.

113. _______. *Giurisprudenza etnologica*. Vol. I e II. Trad. P. Bonfante e C. Longo. Milão: Societa Editrice Libraria, 1906.

114. RÉE, Paul. *A origem dos sentimentos morais*. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

115. ROUSSEAU, Jean-Jacques. ***O contrato social ou princípios do direito político***. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

116. _______. ***Economia (moral e política).*** In: ***Verbetes políticos da enciclopédia*** / D. Diderot e J. D'Alembert. São Paulo: Discurso Editorial; UNESP, 2006.

117. SANTO AGOSTINHO, ***O livre-arbítrio***. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

118. SANTOS, Oscar. 2017. Nietzsche sobre Helvétius: "o Último Grande Acontecimento da Moral". ***Cadernos Nietzsche,*** **38**(3):79-92. Acesso em 28/04/2020: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422017v3803oars>.

119. SCHOPENHAUER, Arthur. ***O mundo como vontade e representação***. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

120. SEDWICK, Peter. ***Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics***. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2013.

121. SIEMENS, Herman. Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation. ***The Journal of Nietzsche Studies***, **24**:83-112. Acesso em 20/05/2020: <https://muse.jhu.edu/article/38181>.

122. SMALL, Robin. ***Nietzsche and Rée. A Star Friendship***. Oxford: Oxford University Press, 2005.

123. _______. 2009. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique. ***Utilitas***, 9(1):39-58. Acesso em 05/01/2020: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0953820800005124>.

124. SOMMER, Andreas. 2019. O que Nietzsche Leu e o que Não Leu. Trad. Saulo Krieger. ***Cadernos Nietzsche***, **40**(1):9-43. Acesso em 11/02/2020: <http://orcid.org/0000-0002-9215-3172.

125. SÓFOCLES. ***Édipo rei***. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

126. _______. ***The Three Theban Plays***. Trans. Robert Fagles with an introduction by Bernard Knox. New York & London: Penguin Books, 1984.

127. STEGMAIER, Werner. ***As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009***. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2013.

128. Stingelin, Martin. 1994. Friedrich Nietzsche et L'image du Criminel Dégénéré. ***Déviance et société***, **18**(2):189- 198. Acesso em 03/04/2022 : <https://www.persee.fr/doc/ds_0378-7931_1994_num_18_2_1337>.

129. TOGEREN, Paul. ***Reinterpreting Modern Culture: an introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy***. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2000.

130. TORRES, André. ***O utilitarismo é um asceticismo***. Tese de doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017. Acesso em 07/08/2020: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/25656>.

131. VILLA, Lucas. ***Hegemonia e estratégia abolicionista: o abolicionismo penal como negação da crueldade***. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

132. _______. 2021. Da "Festa do Castigo" à "Alegria Necessária": Nietzsche e a Invenção do Abolicionismo Penal. ***Revista Eletrônica Direito e Sociedade***, **9**(3):181-210. Acesso em 01/08/2022: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/7181>.

133. VORMBAUM, Thomas. ***A Modern History of German Criminal Law***. Michael Bohlander (org.). Trad. Margaret Hiley. London: Springer, 2014.

134. WILLIAMS, Bernard, & NAGEL, Thomas. 1976. Moral Luck. ***Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes,*** **50**:115-151. Acesso em 21/07/2021: <www.jstor.org/stable/4106826>.

135. WOTLING, Patrick. 2013. Quando a Potência dá Prova de Espírito: Origem e Lógica da Justiça segundo Nietzsche. ***Cadernos Nietzsche***, **32**:203-232. Acesso em 23/09/2021: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/RTzdhW7BFxGw3CPtvbHwGPk/?lang=pt>.

136. ZAMOSC, Gabriel. 2011. The Relation between Sovereignty and Guilt in Nietzsche's Genealogy. ***European Journal of Philosophy***, **20**(1):107–142. Acesso em 0703/2021: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2011.00484.x>.